التكميل

شرح

أصول البزدوي

(ت ٤٨٢ هـ)

للإمام عمر بن عبد المحسن الأرزنجاني الحنفي

(ت نحو ٧٠٠ هـ)

اعتنى به

ذاكر عودة الحمادي الحنفي

الجزء الاول

التكميل

شرح

أصول البزدوي

التكميل

شرح

أصول البزدوي

(ت ٤٨٢ هـ)

للإمام عمر بن عبد المحسن الأرزنجاني الحنفي

(ت نحو ٧٠٠ هـ)

اعتنى به

ذاكر عودة الحمادي الحنفي

المجلد الأول

التكميل شرح أصول البزدوي للإمام الأرزنجاني

تحقيق: ذاكر عودة الحمادي الحنفي

الطبعة الأولى: ٢٠٢٢-٢٠٢١ م

حقوق الطبع والنشر محفوظة لدار النور المبين

رقم الإيداع لدى المكتب الوطنية : 2021/3/1990

ردمك : 9789923181164

دار النور المبين للنشر والتوزيع

عمّان، الأردن، تلفاكس: 0096264615859

Email: darannor@gmail.com

www.darannor.com

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقدِّمةُ التحقيق

نَحْمَدُكَ اللهُمَّ يا مَنْ أَنْزَلَ على عَبْدِهِ الكتابَ ضِياءًا فهو لِلْحَقِّ المَنار، وَيا مَنْ أَوْضَحَ لَنَا دِينَنَا بِالمَبْسُوطِ مِنَ النُّصُوصِ المُتَواتِرات، والأَدِلَّةِ القاطِعَات، حَتَّى أَضْحَى الدِّينُ أظْهَرَ مِنَ الشَّمْسِ في رَابِعَةِ النَّهار، وَصَلاةً وَسَلاماً على سَيِّدِنا وَمَوْلانا وَقُرَّةِ عُيُونِنَا أَبي القاسِمِ مُحَمَّدٍ، عَبْدِالله وَرَسُولِهِ، كَنْزِ الوُصُولِ، وأَصْلِ الأُصُول، عِلَّةِ الوُجُودَات، سَيِّدِ أَهْلِ الأَرْضِ وَالسَّموات، المَخْصُوصِ مِنْ بَيْنِ العُمُومِ بِأَنْواعِ المَكْرُمات، وَلاسِيَّما القُرْآنِ الكريمِ ذِي الآياتِ المُحْكَمات، الذي تاهَتْ في مَهامِهِ مَعانِيهِ سابِلَةُ الأَفْكار، وَعَلَى آلِ بَيْتِهِ الطَّيِّبِينَ الأَطْهار، الذِينَ هُمْ ثانِي الثَّقَلَيْن، مَصادِيقِ سُنَّةِ سَيِّدِ الكَوْنَين، سَفِينَةِ النَّجاةِ السَّادَةِ الأَبْرار، وَعَلَى أَصْحابِهِ أَجْمَعِينَ الذِينَ أَجْمَعُوا وَاجْتَمَعُوا على نُصْرَةِ الدِّين، الأَئِمَّةِ الأَخْيار، وَعَلَى العُلَماءِ المُجْتَهِدِينَ أَهْلِ التَّيْسِيرِ وَالتَّحْرِيرِ والتَّقْرِيرِ وَالتَّنْقِيحِ وَالتَّوْضِيحِ وَالرِّوَايَةِ والدِّرَايَةِ والاسْتِبْصَار، الذِينَ غَدَوْا أَشْهَرَ مِنْ عَلَمٍ في رَأْسِهِ نَار، وَعَلَى الأَوْلِيَاءِ وَالصَّالِحِينَ أُولِي التَّقْوِيمِ الشَّامِلِ الكَافِي، والتَّكْمِيلِ الوافِي، والكَشْفِ وَالأَسْرَار، وَعَلَى مَنْ سَارَ على نَهْجِهِمْ واقْتَفَى الآثَار، ما تَنَوَّرَتِ العُقُولُ بِالأَنْوَار، وَما هَبَّتْ نَسَمَاتُ الأَسْحَار.

وبعدُ:

فإنّ أصولَ الإمامِ البزدويِّ (ت٤٨٢هـ) المسمى (كَنْزُ الوُصُولِ إلى معرفةِ الأُصُول) من أشهرِ كتبِ أصولِ الفقهِ في مذهبِ سادتِنا الحنفية، وهو كتابٌ عظيمٌ شانُه، جليلٌ برهانُه، تأبى على الطلابِ مرامُه، واستعصى على العلماءِ زِمامُه، اعتلى ناصيةَ الإيجاز، حتى صارَ

ملحقًا بالألغاز، وقد اعتنى به شرحَا الفحولُ، خرِّيتو مَهامِهِ الأُصول، فبيّنوا مُجملاتِه، وقيدوا مطلقاتِه، وكشفوا النقابَ عن مخدّراتِه، وافتضّوا أبكارَ مسائلِه، وشيّدوا دعائمَ شواهدِه ودلائلِه.

ومن هذه الشروح:

— شرح الشيخ سليمان بن أحمد السندي، تاريخ كتابته سنة (٦٩٨هـ).
— شرح قوام الدين الأُتراري[1] الحنفي توفي في حدود سنة (٧٠٠هـ).
— **(الكافي)** لحسام الدين حسين بن علي السغناقي الحنفي **(ت٧١٠هـ). (مطبوع).**
— **(كشف الأسرار)** لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري الحنفي، **(ت٧٣٠هـ). (مطبوع).**
— **(التكميل)** للأرزنجاني. **(وهو الذي نخدمه).**
— شرح أبي المكارم أحمد بن حسن الجاربردي الشافعي، **(ت٧٤٦هـ).**
— شرح أبي البقاء محمد بن أحمد بن الضياء المكي الحنفي، **(٨٥٤هـ).**
— **(الشامل)** لأمير كاتب بن أمير عمر بن أمير غازي، **(ت٧٥٨هـ) (حُقق ولما يطبع).**
— **(التقرير)** لأكمل الدين محمد بن محمد البابرتي الحنفي، **(ت٧٨٦هـ). (مطبوع).**
— شرح أحمد بن أبي القاسم عمر الزاولي شهاب الدين الدولة آبادى الهندي الحنفي، **(ت٨٤٨هـ).**
— شرح سعد الدين بن القاضي الخير آبادي الهندي الحنفي الزاهد النحوي، **(ت٨٨٢هـ).**

ومن التعليقات المختصرة عليه:

— تعليقة الإمام، حميد الدين علي بن محمد الضرير الحنفي، **(ت٦٦٦هـ) (مطبوع).**
— تعليقة جلال الدين أحمد بن يوسف الحنفي، **(ت٧١٣هـ)**[2].

---

(١) قال في معجم البلدان (١/ ٢١٨): أُطْرَار: بالضم، وراءين مهملتين: اسم مدينة حصينة وولاية واسعة في أول حدود الترك بما وراء النهر على نهر سيحون قرب فاراب، وبعضهم يقول: أترار.

(٢) ذكر البغدادي أنها تعليقة على شرح الأرزنجاني على البزدوي، وجعل وفاته سنة ٧٩٣هـ !!=

ومن الشروح الناقصة:

— شرح الشيخ شمس الدين محمد بن حمزة الفناري، (**ت٨٣٤هـ**)، وهو على ديباجته فقط.

— شرح علاء الدين علي بن محمد، الشهير: بمصنفك، (**ت٧٧٥هـ**). وسماه: (**التحرير**).

— شرح المولى: محمد بن فرامرز، الشهير بملا خسرو، (**ت٨٨٥هـ**).

— وللشيخ: قاسم بن قطلوبغا الحنفي (**ت٨٧٩هـ**) تخريج أحاديثه. (**مطبوع**)[(١)].

نسبةُ المخطوط إلى الإمام الأرزنجاني:

نسبه إليه حاجي خليفة فقال وهو يعدد شروح البزدوي:

وشرح: الشيخ: عمر بن عبد المحسن الأرزنجاني، في مجلدين.

أوله: (الحمد لله الذي جعل أصول الشريعة ممهدة المباني ... إلخ).

قد ذكر فيه: أنه أخذ عن الكردري، بواسطة شيخه، ظهير الدين محمد بن عمر البخاري.

وهو شرح بـ قال، أقول، وما عداه من الشروح بقوله: كذا[(٢)].

هذا، وقد استعنتُ الله تعالى في خدمتِه، وإخراجِه للطلابِ الكرامِ بقشيبِ حلَّتِه، ليقفوا على هذا الكنزِ العظيم، والدرِّ النظيم.

=ينظر هدية العارفين (١/ ٣٦٧).

(١) ينظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (١/ ٨١)، إيضاح المكنون (٣/ ٩٢)، هدية العارفين (١/ ١٢٧)، (١/ ٣٨٥).

(٢) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (١/ ٨١).

منهجي في التحقيق:

— وقفتُ من مخطوطاتِه على نسختين، الأولى نسخة مكتبة السليمانية، ورمزتُ لها بـ س، والأخرى نسخة مكتبة جار الله ورمزتُ لها بـ ج.

— أما الأولى فنسخةٌ تامةٌ من مجلدٍ واحدٍ، ذكرَ في نهايتها أنها كُتبتْ سنةَ ثمانٍ وخمسين وسبعمِئة، وأما الثانيةُ فمن جزأينِ، الأولُ من المقدمةِ إلى العزيمةِ والرخصةِ، والآخرُ من أقسامِ السنةِ إلى آخرِ الكتاب، ومن اختلافِ الخطِّ بينَ الجزأينِ يظهرُ أنَّ كلَّ مجلدٍ من نسخةٍ، وليسا نسخةً واحدة، يؤكّدُ هذا أنّ الجزءَ الأولَ ينتهي ببابِ العزيمةِ، بينما يبدأُ الثاني بأقسامِ السنة، أي: سقطَ منهما بابُ العزيمةِ وحكمُ الأمرِ والنهيِ وبيانُ أسبابِ الشرائع. وذكرَ في نهايةِ الجزءِ الثاني منها أنها كُتبتْ سنةَ تسعةَ وأربعينَ وسبعمئةٍ.

— ذكرتُ أرقامَ اللوحاتِ في المَتنِ بينَ خطّينِ مائلينِ هكذا / .../ ليسهلَ الرجوعُ إليها، ولمّا كانت نسخةُ جار الله والتي رمزتُ لها بـ / ج/ -مرقمةً ولكلِّ جزءٍ تسلسلٌ خاصٌّ اعتمدتُ ترقيمَها إلا أنَّ الجزءَ الأولَ عندَ اللوحة (٢٠٢) توهموا فجعلوها (٢٠٣) وتسلسلَ الخطأُ فصارَ فرقٌ بينَ الترقيمِ الذي أثبتُّه وترقيمِها برقمٍ واحد، ثمّ يرجعُ الترقيمُ صحيحًا عندَ اللوحة (٢١٤).

— والجزءُ الثاني عندَ اللوحة (١٢١) توهموا فجعلوها (١٢٧)!! وتسلسلَ الخطأُ إلى نهايةِ المخطوط!

— وأمّا السليمانيةُ فليستْ مرقّمةً فجعلتُ أوّلَ صفحةِ المقدمة رقم (١).

— أُثبتُ في المتن ما أراهُ الصوابَ أو الأقربَ إليه من النسختين.

— أذكرُ اختلافَ النسخ، فإنْ كانَ الساقطُ كلمةً أقولُ: كذا ساقطٌ من كذا، وإنْ كانَ الساقطُ كلمتينِ فأكثرَ أجعلُه بينَ معقوفتينِ [...] وأقولُ: ما بينَ المعقوفتينِ ساقطٌ من كذا.

— ما كان خطأً محضًا لا أراهُ يحتملُ وجهَ صوابٍ أُثبتُ الصوابَ بينَ معقوفتينِ ولو كانَ كلمةً، وأذكرُ الخطأَ في الهامش. وما أظنُّه خطأً أجعلُه بينَ معقوفتينِ، وأبيّنُ احتمالَ الخطأِ ذاكرًا ما أراهُ الصوابَ في الهامش.

— ما يبدو لي أنَّ فيه سقطًا إمّا أنْ يظهرَ لي السقطُ فأثبتُه بينَ معقوفتين، وأذكرُ في الهامشِ أنّه زيادةٌ منّي، وربّما كان السقطُ مِن نصٍّ نقلَهُ المؤلفُ من كتابٍ، فإنْ وقفتُ عليه أثبتُه بينَ معقوفتين قائلًا: ما بينَ المعقوفتينِ زيادةٌ من كذا. وإمّا أنْ لا يظهرَ لي فأضعُ فراغًا بينَ معقوفتين هكذا [...] وأقولُ في الهامش: كأنّ ههنا سقطًا.

— ما أراهُ زيادةً مخلّةً بالمعنى أو مكرّرًا أحذفُه وأضعُ فراغًا بينَ معقوفتينِ [...] ذاكرًا الزيادةَ في الهامش.

— في النسخة س غالبًا ما يُكتبُ: ألا يُرى بدلَ ألا ترى، فأجعلُها كلَّها: ألا ترى، كما النسخة الأخرى؛ إذ هو معتادُ المشايخِ في خطابٍ معلومٍ، وفيها: حظر، ومحظور، بمعنى: ممنوع، تُكتب: حضر ومحضور، فأكتبُ الصوابَ، ولا أبينُ في الهامش لِئلّا أثقلَ.

— أثبتُ الآياتِ الكريمةَ بخطِّ المصحف، وما أجدُ من تصحيفٍ أو خلطٍ بينَ آيتينِ أصوّبُه، ولا أشيرُ إليه في الهامش.

— في النسخة س: تجدُ كلمةَ: الشراء تُكتبُ: الشرى، وكلمةَ: مراعاة، تُكتبُ: مراعات، فأثبتُها: الشراء، مراعاة، ولا أشيرُ إلى ذلك في الهامش.

— كتابةُ المختصرات كـ تع =تعالى، وَحَ=وحينئذ، رح=رحمه الله، صلعم= صلى الله عليه وسلم، لا تخَ= لا تخلو.

— ألتزمُ ذكرَ الصلاةِ على النبيِّ صلى الله عليه وسلم أينما وُجدتْ، ولا ألتفتُ لاختلافِ النُّسَخ، ولا التفتُ للاختصاراتِ التي في المخطوطِ كـ: صلعم ونحوِه، وكذلك

اختصارات الترضي والترحّمِ أينما وُجدتْ أثبتُها ولا ألتفتُ الى اختلافِ النُّسَخِ.

— (عمرو) في حالةِ النصبِ في النسختين كُتبتْ: عمروا، والصوابُ بحذفِ الواو (عمرًا)، فأثبتُ الصوابَ دائمًا ولا أشيرُ إلى ذلك في الهامش.

— ما خالفَ المشهورَ ولهُ وجهٌ في العربيةِ أثبتُهُ كما هو وأبينُ في الهامش كحذفِ نونِ الأفعالِ الخمسةِ من غيرِ جازمٍ، وإثباتِ حرفِ العلةِ في المضارعِ المعتلِ الآخرِ المجزومِ.

— أخرّجُ الأحاديث والآثارَ وأنسبُها لمصادرِها ما وجدتُ إلى ذلك سبيلًا.

— المسائلُ التي يذكرُها أوثّقُها من مصادرِها ما استطعتُ، ولا سيما التي ينسبُها للمذاهبِ الأخرى، فإنْ وجدتُ غيرَ ما ذَكرَ بينتُ ذلك.

— المصادرُ التي يذكرُها ما وقفتُ عليهِ مطبوعًا أو مخطوطًا اكتفيتُ بالتعريفِ بهِ في قائمةِ المراجعِ، وما لم أقفْ عليهِ بينتُ حالَه من حيثُ كونُه مطبوعًا أو مخطوطًا، مفقودًا أو موجودًا، وما لم أعرفْ عنه شيئًا أقولُ: لم أعرفْ عنه شيئًا.

— بعضُ المصادرِ -كفوائد حميدالدين الضرير- لم أقف منها إلا على أجزاء، ولذا لم أوثّقْ كلَّ النقول.

— أترجمُ لعددٍ قليلٍ من الأعلام، لئلا أثقلَ بما لا طائلَ تحتَه.

— أضبطُ العباراتِ الفارسيةَ وأترجمُها معتمدًا في ذلك على أخي وحبيبي الشيخِ عبدِالحميد التركماني الحنفي -من أهلِ السنةِ في إيران- جزاه الله عنّي كلَّ خيرٍ.

— أضعُ عناوينَ لمسائلِ الكتابِ وأجعلُها بينَ معقوفتينِ [...]؛ ليسهلَ الوقوفُ على الموضوعِ.

— أجعلُ متنَ الإمامِ البزدويِّ في أعلى الشرح، معتمدًا في ضبط ألفاظ المتنِ على طبعةٍ هنديةٍ قديمةٍ، وما أراهُ من تصحيفٍ أو نقصٍ أضعُ الصوابَ بينَ معقوفتين [...]، وأذكر الخطأ أو النقصَ أو الزيادة في الهامش.

هذا ما استطعتُه، وأقولُ راجِيًا مُعْتَرِفًا [من البسيط]:

يـــا قارِئًا أحْرُفـــي إمّا نَظَـــرْتَ بها فادْعُ الإلهَ عَسَـــى بالعفْـــوِ يُنْجيني

وأصْلِحَـنْ مـا تـرَى مـنْ غَلْطَـةٍ كرَمًـا فالجَهْـلُ شـانيَ والغَفْـلاتُ تَكْوينـي

وأستغفرُ اللهَ منْ خطئِي وخَطَلِي وسَهوي، وأعتذرُ لأهلِ العلمِ عنْ كلِّ ما لا يُرضيهم في عَمِلِي هذا، وحسبيَ أنْ بذلتُ في محاولةِ إخراجِ نصٍّ أقربَ إلى الصوابِ وخدْمَتِه جهدًا ووقتًا لا يعلمُه إلا الله، والحمدُ لله في البدْءِ والخِتام، وصلى الله وسلَّمَ على البدرِ التّمام، ملجأِ الخاصِّ والعام، شفيعِ الأنامِ يومَ الزّحام، سيدِنا ومولانا ونورِ عيونِنا مُحَمَّدٍ وآلِهِ وأصحابِهِ الأئمةِ الأعلام، عددَ ما وَسِعَهُ علمُ الله ما هَطَلَ الغَمام، وشُفيتْ بنَظَرِهِ السِّقام.

وكتبـه: ذاكـر الحنفي

الفلوجة المحمية

الجمعة:

١٤/ ٤/ ١٤٤٠هـ

٢١/ ١٢/ ٢٠١٨م

منهج الشارح في الشرح

يبين الشارح في المقدمة منهجه في شرحه بأنه:

١ـ أزال صعاب التراكيب.

٢ـ كشف عن معاني الكتاب نقابها.

٣ـ شرح الكتاب شرحاً لا يحتاج إلى بقية الشروح.

٤ـ شرحه شرحاً متوسطاً بين الإطناب والإيجاز.

٥ـ زاد عليه بعض مسائل الفروع التي كثر وقوعها، ودعت إليها الضرورة.

وهذا ما أفاده المؤلف، وأما ما لاحظته أنا في الشرح فهو كما يلي:

١ـ قام بذكر معاني المصطلحات الفقهية التي تُعِين على فهم الموضوع.

٢ـ دلل على المسائل بالآيات والأحاديث.

٣ـ ناقش الآراء مع أصحابها.

٤ـ قام بتطبيق القواعد الأصولية والقواعد الفقهية على الفروع، واهتم اهتماما بليغا ببيان وجوه القياس والاستحسان فيها.

٥ـ قام بتحليلات نحوية وصرفية ولغوية عند الحاجة إليها.

٦ـ أكثَرَ من النقل عن شرح المؤلف على «المختار» بذكر مصدره تارة، وبدونه أخرى.

٧ـ علق فيها بين الأسطر والهوامش من شرحه بتعليقات مفيدة.

٨ـ أكثرُ ما استفاد المؤلف في كتابه من المصادر: «شرح الوقاية» لصدر الشريعة، و«شرح مجمع البحرين» لابن ملك، و«الاختيار».

٩ـ أرى أنه شرح الكتاب في شبابه.

❊ ❊ ❊

منهجي في التحقيق

١ـ حاولت أن أخرج نص الكتاب نصّاً صحيحاً، وبذلت فيه كل مجهود.

٢ـ عزوت الآيات الواردة فيه إلى سورها.

٣ـ وضعت العناوين التي أضفتها بين معقوفين [ ].

٤ـ وضعت تعليقاتِ المؤلف مما كان بين الأسطر وفي الهوامش في الحواشي السفلية، ورمزتها في آخرها بلفظة «منه».

٥ـ ضبطت بعض الكلمات لتسهل على القارئ قراءتها وفهمها.

٦ـ اعتمدت في التحقيق على نسخة المؤلف.

❊ ❊ ❊

وصف النسخ

١ـ **النسخة الأولى**: داماد إبراهيم باشا ٥٦١ . وتقع هذه النسخة في **٣٥٠** ورقة، وفي كل صفحة **٢٩** سطراً.

وهذه نسخة المؤلف، يقول في آخر الكتاب: «تمت هذه النسخة الشريفة، بعون الله تعالى وقدرته العميمة، على يد مؤلفه أفقر العبيد محمد بن إلياس الشهيد، تغمدهما الله تعالى بغفرانه يوم التناد، بحُرمة النبي محمدٍ خيرِ العباد، ولجميع المؤمنين والمؤمنات. آمين. يا مجيب الدعوات، في بلدة قُسطنطينية، في ليلة الثاني عشر من شهر شوال، عَصَمَنَا الله تعالى وإياكم من الفتنة والخَبَالِ، لسنة ثمانٍ وثمانين وثمانمئة».

٢ـ **النسخة الثانية**: ولي الدين أفندي **١٢٢٤**، وتقع هذه النسخة في **٢٦٨** ورقة، وفي كل صفحة **٣٥** سطراً. وهذه النسخة أهداها المؤلف إلى السلطان بايزيد بن محمد خان، يقول في مقدمة الكتاب: «فلما برز بعون الله تعالى تمامه، وألقى عن الوجه لثامه، أحببت أن يقع عليه نظرة المعارف، ومعدن العوارف، والعواطف، من نصب لأهل الفضل ميزان النوائل، ليجاري طبقه رفد الفواضل، وهو الهيصم الكرار، والصبير الدرار، أبو الفتح ناصر دين الله، قامع أعداء الله، السلطان ابن السلطان سلطان بايزيد بن محمد خان، نصره الله نصراً عزيزاً، وفتح له ما أراده فتحاً مبيناً، والله تعالى مجيب السؤال، وإليه المآب والمآل».

ويقول في آخر هذه النسخة: «تمت هذه النسخة الشريفة، بعون الله تعالى وقدرته العميمة، على يد مؤلفه أفقر العبيد محمد بن إلياس الشهيد، تغمدهما الله تعالى بغفرانه يوم التناد، بحُرمة النبي محمدٍ خيرِ العباد، ولجميع المؤمنين والمؤمنات. آمين. يا مجيب الدعوات،

في بلدة قُسطنطينية حماها الله تعالى عن الآفة والبلية، في ليلة الثاني عشر من شهر شوال، عَصَمَنَا الله تعالى وإياكم من الفتنة والخَبَالِ، لسنة ثمانٍ وثمانين وثمانمئة، تمت».

❊ ❊ ❊

ترجمة البزدوي

اسمه ولقبه وكنيته:

هو الإمام علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن عيسى بن مجاهد، أبو الحسن، المعروف بفخر الإسلام -لقب بهذا اللقب كثيرٌ، لكنه المراد عند الإطلاق -البزدوي- وبزدة قلعة حصينة على ستة فراسخ من نسف-، الفقيه الإمام الكبير، من أئمة ما وراء النهر، صاحب الطريقة على مذهب أبي حنيفة.

يكنى أبا العسر؛ لأنّ تصانيفه دقيقةٌ متعسرةُ الفهمِ على أكثر الناس.

شيوخه:

ممن وقفت عليه من شيوخه:

١. أحمد الطواويسي -ذكره السغناقي والأرزنجاني في شرحيهما[1]- ولم أقف له على ترجمة!

٢. عبد العزيز بن أحمد بن نصر بن صالح شمس الأئمة الحَلْواني البخاري (ت٤٤٨هـ).

٣. وفي أسانيد المذهب يقولون: البزدوي عن شمس الأئمة السرخسي عن الحلواني!

(١) عند قوله: أدركنا مشايخنا. قال في الأنساب للسمعاني(٩/ ٩١- ٩٢) (الطواويسى) - بفتح الطاء المهملة والألف بين الواوين المفتوحة والمكسورة وسكون الياء المنقوطة باثنتين من تحتها وفي آخرها السين، هذه النسبة إلى طواويس، وهي قرية من قرى بخارى، خرج منها جماعة من العلماء والمحدثين، منهم الفقيه الفاضل الورع الزاهد الثقة أبو بكر أحمد بن محمد بن حامد بن هاشم الطواويسي، أثنى عليه أبو سعد الإدريسي في كتاب الإكمال، وكان من عباد الله الصالحين، يروى عن محمد ابن نصر المروزي وعبد الله بن شيرويه النيسابوريّ ومحمد بن الفضل البلخي وغيرهم، روى عنه نصر بن محمد بن غريب القائد الشاشي وأحمد بن عبد الله ابن إدريس خال الإدريسي الحافظ وغيرهما، وذكر الإدريسي أن أبا بكر الطواويسى مات في الحمام سنة أربع وأربعين وثلاثمائة بسمرقند. وأستبعد أن يكون هو، لأنه يقتضي كون البزدوي عاش نحو ١٥٠ سنة!!

ولم أقف على من صرح بأخذه عن السرخسي، وكلاهما أخذ عن الحلواني.

تلاميذه:

١ .أبو المعالي محمد بن نصر الخطيب.

٢ .ظهير الدين أبو المعالي زياد بن إلياس (وعنه أخذ صاحب الهداية).

٣ .عبد المجيد بن إسماعيل بن محمد أبو سعد القيسي الهروي قاضي بلاد الروم (ت٥٣٧ هـ)

٤ .علاء الدين السمرقندي صاحب تحفة الفقهاء (ت٥٣٩ هـ)، فقد قال في التحفة: قال أستاذي الشيخ الإمام الزاهد علي بن محمد البزدوي ... إلخ[١].

٥ .نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل النسفيّ (ت٥٣٧هـ)[٢].

من تصانيفه:

١ .أمالي، لم أقف على خبره.

٢ .سيرة المذهب، في صفة الأدب، لم أقف على خبره.

٣ .شرح الجامع الصحيح للبخاري، (ما يزال مخطوطًا).

٤ .شرح الجامع الصغير، (ما يزال مخطوطًا).

٥ .شرح الجامع الكبير، ما يزال مخطوطًا.

٦ .شرح تقويم الأدلة للدبوسي، لم أقف على خبره.

٧ .شرح زيادة الزيادات للشيباني، لم أقف على خبره.

٨ .غناء الفقهاء، لم أقف على خبره.

---

(١) ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٤٠١).

(٢) ذكر بعضهم أن من تلاميذه: محمد بن عبد الستار الكردي العمادي، شمس الأئمة الحنفي، والمرغيناني (صاحب الهداية). وأحسبه وهمًا، فالأول والذي توفي (٦٤٠هـ)، أخذ عن المرغيناني، والمرغيناني والذي توفي (٥٩٣هـ) أخذ عن تلاميذ البزدوي.

٩ .كتاب في الحيض. (ذكره الأرزنجاني) ولم أقف على خبره.

١٠. كشف الأستار، تفسير القرآن، (١٢٠ جزءًا) لم أقف على خبره.

١١. كنز الوصول إلى علم الأصول.

١٢. المبسوط، (أحد عشر مجلدًا) ما يزال مخطوطًا.

مكانته في المذهب:

اعلم أن الفقهاء طبقات، الأولى طبقة المجتهدين في الشرع، كالأئمة الأربعة ومن سلك مسلكهم في تأسيس قواعد الأصول واستنباط أحكام الفروع من الأدلة الأربعة الكتاب والسنة والإجماع والقياس على حسب تلك القواعد، من غير تقليدٍ لأحد في الفروع ولا في الأصول.

والثانية طبقة المجتهدين في المذهب كأبي يوسف ومحمد وسائر أصحاب أبي حنيفة رحمه الله القادرين على استخراج الأحكام عن الأدلة المذكورة على مقتضى القواعد التي قررها أستاذهم أبو حنيفة رحمه الله، فإنهم وإنْ خالفوه في بعض أحكام الفروع، لكنهم يقلدونه في قواعد الأصول.

والثالثة طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب، فإنهم لا يقدرون على المخالفة للإمام لا في الأصول ولا في الفروع، لكنهم يستنبطون الأحكام في مسألة لا نصَّ فيها على حسب أصول قررها ومقتضى قواعد بسطها.

ومن هذه الطبقة فخرُ الإسلامِ البزدوي.

الرابعة: طبقة أصحاب التخريج من المقلدين، فإنهم لا يقدرون على الاجتهاد أصلاً، لكنهم لإحاطتهم بالأصول، وضبطهم للمأخذ، يقدرون على تفصيل قولٍ مُجملٍ في وجهين، وحكمٍ مبهمٍ مُحتمل لأمرين، منقول عن صاحب المذهب، أو عن واحد من أصحابه المجتهدين، برأيهم ونظرهم في الأصول.

وفاته:

توفي سنة (٤٨٢هـ) وحمل تابوته إلى سمرقند ودفن بها على باب المسجد.

رحمه الله تعالى(١)

(١) ينظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٧٧)، (١٨/ ٦٠٢ -٦٠٣)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (١/ ٣٧٢)، تبصير المنتبه بتحرير المشتبه (٣/ ١٠٥٩)، (١/ ٥٥٨)، تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص: ٢٠٥ -٢٠٦، ص: ٢١٩ -٢٢٠)، سلم الوصول إلى طبقات الفحول (٢/ ١١٦)، (٢/ ٣٨٢)، (٤/ ٢٤٩)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (٢/ ١٠١٦)، الفوائد البهية في تراجم الحنفية (ص: ٩٥ -٩٦)، (ص: ١١٢).

ترجمة الأرزنجاني

الإمام وجيهُ الدين عمرُ بنُ عبدِ المحسن اللخمي الأرزنجاني -نسبته إلى أَرْزَنْجان بالفتح ثم السكون، وفتح الزاي، وسكون النون، وجيم وألف ونون، وأهله يقولون: أرزنكان -بالكاف-، من بلاد إرمينية، وغالب أهلها أرمن، وفيها مسلمون وهم أعيان أهلها[1]- المحدث الفقيه الأصولي الحنفي.

لم أقف على من ذكر ولادته وحياته ودراسته وشيوخه سوى أنه ذكر هو في التكميل:

ظهير الدين محمد بن عمر البخاري، وهو:

محمد بن عمر بن محمد المظفر، ظهير الدين النوجاباذي البخاري الحنفي، تفقه على الكردري شمس الأئمة ببخارى، وقرأ على محمد بن محمد بن عمر الأخسيكثي، واشتغل عليه أبو العباس أحمد بن الساعاتي، سمع منه أبو العلاء محمود الفرضي، وأجاز للقاسم البرزالي من بغداد، تولى إمامة المستنصرية ببغداد، وبها توفي سنة (٦٦٨هـ).

مؤلفاته:

١ .التكميل شرح البزدوي (وهو الذي نخدمه).

٢ .حاشية على الفوائد الضيائية للملا جامي، لم أقف على خبره

٣ .حدائق الأزهار شرح مشارق الأنوار للصغاني (ما يزال مخطوطًا).

٤ .نزهة الأبرار في الأسامي ومناقب الاخيار. ذكره هو في التكميل، (مايزال مخطوطًا).

(١) ينظر معجم البلدان (١/ ١٥٠). ولعلها هي محافظة أرزينجان في تركيا اليوم.

وفاته

لم أقف على تاريخ وفاته سوى أن الزركلي ذكر أنه نحو ٧٠٠هـ وذكر صاحب هدية العارفين وهو يتحدث عن المؤلف المنسوب إليه (حدائق الأزهار) قال: فرغ منه سنة ٨٧١هـ! فقال صاحب معجم المؤلفين: كان حيًا سنة ٨٧١هـ[١].

قلت:

هذا لا يخلو إما أن يكون وهمًا في تاريخ الوفاة وإما أن نسبة الحدائق لا تصحُّ إليه!

فإن الأرزنجاني ذكر في (التكميل) أنه أخذ عن الكردري بواسطة شيخه ظهير الدين محمد بن عمر البخاري والمتوفى سنة (٦٦٨ هـ)، قال الزركلي: يدلنا هذا على أنه لم يتعدّ أواخر القرن السابع بتقدير ٣٠ سنة بينه وبين أستاذه.

ثم تاريخ نسخ المخطوطتين اللتين اعتمدتُ عليهما سنة تسعةٍ وأربعينٍ وسبعمئةٍ، والأخرى سنة ثمانٍ وخمسين وسبعمئةٍ[٢].

(١) هدية العارفين (١/ ٧٩٤)، معجم المؤلفين (٧/ ٢٩٥).

(٢) ينظر في ترجمته: الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٢/ ١٠٤)، تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص: ٢٧٢)، سلم الوصول إلى طبقات الفحول (٢/ ٤١٧)، الأعلام للزركلي (٥/ ٥٣)، معجم المؤلفين (١١/ ٩١)، (٧/ ٢٩٥)، هدية العارفين (١/ ٧٩٤)، (٢/ ١٢٩).

مقدمة الأرزنجاني

بسم الله الرحمن الرحيم

و به[1] نستعين

الحمد لله الذِي جعل أُصُوْل الشريعة ممهّدةَ المباني، وَصيّر فصولَها وفروعَها محرّرةَ المعَانِي، وأظهر غرائبَ غررِها بتشريع العللِ المؤثرة، وأوضح عَجائِب دُررها بوضعِ الأسبابِ والأقيسةِ المقرّرة، وبعث رسولَه المصطفىٰ محمدًا إِلَى كافة الأنام، مُبلِغًا لِمَا أنزل في تنزيله مِنَ[2] الخاص والعام، صلى الله عَلَيْهِ وَعَلى آله وأصحابه الأثبات الأعلام، الباذِلين مُهجَهم فِي إعلاء الدين ورفعِ منار الإسلام، ورضي الله عَن الأئمة الماضين المقدّمين في حلبة سباق التحقيق، الحائزين قصبَ السَبق في مضمار النظر وَالتدقيق، الراكبين[3] ثبج الهِداية والتوفيق، حَتَّىٰ وضعوا مسائلَ مِنْ كل جَليٍّ ودقيق، أسكنهم الله عزّ وَعَلا في أعالي الجنان، وألبسهم حللَ المغفرة والرضوان.

أما بعد:

فَإِنَّ العبد المفتقر إِلَىٰ الله المقتدر عمرَ بنَ عبدِ المحسن الأرزنجاني حقّق اللهُ آمالَه وصدّق أقوالَه وغفر له ولوالديه وأحسن إليهما وَإِلَيْهِ يقول:

إِنَّ أشرفَ العلوم وأعلاها منزلة وأجلّها قدرًا وأسناها مرتبةً بعد علم التوحيد هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية؛ إِذ هو سببٌ لاكتساب السعادة الأخروية، وَلِذَلِكَ ندب الله سبحانه وتعالى إِلَى تعلمه بِقَوْلِهِ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ

(١) في س: به.

(٢) من: ساقطة من س.

(٣) في ج: الراكب.

وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

وَقَالَ ﷺ في صفة أمته: فقهاء حنفاء، كأنهم مِنَ الفقه أنبياء(١).

وعن ابن عباس رَضِيَ الله عنه عَن النبي ﷺ: أفضلُ العبادةِ الفقهُ، وأفضلُ الدينِ الورعُ(٢).

وعن أَبِي هريرة رَضِيَ الله عنه عَن النبي ﷺ: مَا عُبِدَ اللهُ بشيءٍ أفضلَ مِنْ الفقه(٣)، وَلفقيهٌ واحدٌ أشدُّ عَلَىٰ الشيطانِ مِنْ ألفِ عابدٍ(٤).

وَقَالَ محمد بن(٥) الحنفية رَضِيَ الله عنه: الكمالُ في ثلاثٍ، الفقه في الدّين، والصَّبر عَلَىٰ النوائبِ، وحُسن تدبير المعيشةِ(٦).

وعن سليمان(٧) بن سليم: جاء رجل إِلَىٰ النبي ﷺ فقال: يا رسول الله أيُّ العَمل أفضل؟ فقال: العلم، قَالَ: يا رسول الله أيُّ العمل أفضل(٨)؟ قَالَ: العلم، فقال: يا رسول الله لستُ أسألك عَن العلم إِنَّمَا أسألك عَن العمل، فقال: عملٌ قليلٌ في علم خيرٌ مِنْ عملٍ

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وبنحوه عن كعب الأحبار قال في صفة هذه الأمة: حلماء علماء كأنهم من الفقه أنبياء. تفسير يحيى بن سلام (٢/ ٦٣٥)، وبنحوه عن مالك بن أنس يحكيه عن عيسى ابن مريم عليه السلام. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (٦/ ٣٢٠).

(٢) نوادر الأصول في أحاديث الرسول (١/ ١٣٥)، وأخرجه الطبراني عن ابن عمر مرفوعًا. قال الهيثمي: رواهُ الطبرانيُّ في الثلاثةِ، وفيه محمدُ بنُ أبي لَيلَى، ضَعَّفُوهُ لسوء حفظِهِ. المعجم الأوسط (٩/ ١٠٧)، برقم (٩٢٦٤)، المعجم الصغير للطبراني (٢/ ٢٥١)، برقم (١١١٤)، المعجم الكبير للطبراني جـ ١٣، ١٤ (ص: ٧٤)، برقم (١٣٧٠٦) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (١/ ١٢٠)، برقم (٤٧٩).

(٣) في ج: فقه

(٤) بنحوه عن أبي هريرة. الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير (٣/ ٩١)، برقم (١٠٦٧٩).

(٥) ابن: ساقطة من ج.

(٦) ينظر: المجالسة وجواهر العلم (٥/ ١٥١)، برقم (١٩٧٠)، أدب الدنيا والدين (ص: ٣٢٩).

(٧) في ج: سلمان.

(٨) أفضل: ساقطة من س.

كثيرٍ في جَهل[1].

وَقَالَ وهب بن منبّه: الإيمانُ عُريانٌ، ولباسه التقوىٰ، وزينتُه الحياءُ، ومالُه الفقهُ[2].

وَقَالَ حكيم الترمذيّ: الفقه في الدين جند عظيم يؤيد الله عزّ وجل به أهل اليقين الذين عاينوا محاسن الأمور[3].

ولكل شيء عمادٌ وعمادُ هَذَا الدين الفقهُ، لَكِنَّ الأحكام لمَّا[4] كَانَت مستفادةً مِنَ الكتاب الإلهي، متلقاةً مِنَ الخطاب النبوي، والخطابُ متنوّعُ الاعتباراتِ متباينُ الدلالات اقتضىٰ الحَال أَنْ يوضع لكيفية استخراج الوصف المؤثر مِنَ النصوص قانونٌ يُرجعُ إِلَيهِ ويُعتمدُ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّ الفقيهَ وَإِنْ برّز عَلَىٰ أمثالِه في جودة ذكائِه وحسنِ أساليبه، وبزَّ أهلَ زمانه بقوةِ نظرِه ومتانةِ أقاويله، لَا يطلّع عَلَىٰ دقيقةٍ مِنْ دقائقه ولا يغوص عَلَىٰ شيء مِنْ حقائقه إِلَّا بعدَ تحقيقِ أصولِه وضوابطِه، وتدقيقِ مداركِه ومآخذِه، وَذَلِكَ هو الفن الموسوم بأصول الفقه، وَإِنَّهُ فنٌّ شريفٌ جامعٌ لعلومٍ كثيرةٍ ولطائفَ غزيرةٍ.

وَقَدْ صنف الشيخُ الإِمَامُ الزاهدُ المحققُ المتقِنُ المدقّقُ خِرّيتُ الحقائقِ، درّاكُ الدقائقِ، دَقيقُ النظر، مفتي البشر، العينُ الفَوّارةُ في تبيينِ أحكامِ الشرع، الينبوعُ الغزيرُ في تحقيقِ قواعدِ الأصلِ والفرع، فخرُ الإسلامِ أَبُو الحسنِ عليُّ بنُ محمدِ بنِ الحسينِ البَزْدويّ، تغمده الله تَعَالَىٰ بغفرانِه ورضوانِه، وَألبَسه حُللَ إحسانِه، فِي فراديسِ جنانِه، كتاباً فِي هَذَا الفنِّ غريباً بديعاً مشتملاً عَلَىٰ مَسائلَ شريفةٍ وَمباحثَ لطيفةٍ، وإيراداتٍ وافيةٍ وأجوبةٍ شافيةٍ، وإتقانِ

(١) بنحوه في مسند الشهاب القضاعي (٢/ ١٢١)، برقم (١٠١٥)، الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (١/ ١١٦).

(٢) المنتقى من كتاب مكارم الأخلاق ومعاليها (ص: ٦٧)، مكارم الأخلاق للخرائطي (ص: ١٠٩)، والخطيب البغدادي عن ابن مسعود يرفعه. الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (١/ ١٤٦).

(٣) نوادر الأصول في أحاديث الرسول (١/ ١٣٧).

(٤) في ج: ما.

معرفةِ النصوصِ بمعانيها، وضبطِ الأُصُولِ بفروعِها، ولكنّه[1] بلغَ في الغموضِ والإيجاز إِلَىٰ حدٍّ يُعَدّ مِنَ الألغاز.

ولي حقُّ روايتِه قراءةً عَن الإِمَامِ المتقنِ المحققِ الماهرِ المدققِ درّاكِ أسرارِ الدلالاتِ الشرعيةِ، ولّاجِ مضائقِ الغوامضِ الفقهيةِ ظهيرِ الملة والدين أَبِي المظفر محمد بن عمر البخاري نوّر الله ضريحه[2]، وَلَهُ حق الرواية عَن الأستاذ الكبيرِ الزاهد العلامةِ الذِي[3] استنكفَ عَن الدّنيا فرفضَها، وَأقبلَ عَلَىٰ الآخرة فعمرَها، الأوحدي في دركِ دقائقِ فخرِ الإسلامِ اللوذعيّ في نشرِ مصنفاتِه بَيْنَ الأنامِ شمسِ الملةِ والحقِّ والدين أَبِي الوجد محمد بن عبد السّتار البرانيقيّ الكردريّ[4]، برّد اللهُ مضجعه، وَلَهُ حق الرواية عَن الإِمَام الجليل، شيخ شيوخ الإسلام برهان الملة والدين، أَبِي الحسن علي بن أَبِي بكر بن عبد الجليل صاحب الهداية، نورّ الله قبره، وَلَهُ حق الرواية عَن الشيخ الزاهد الحافظ المتقن المحقق، نجم الدين أَبِي حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل النسفيّ، برّد اللهُ مضجعه وَلَهُ حق الرواية عَن المصنف فخر الإسلام رحمة الله عَلَيْهِ.

ثُمَّ إِنّ جمعاً مِنْ إخواني فِي الدين وأعواني فِي طَلَب اليقين، اجتمعوا الديّ مقترحين أَنْ أشرح هَذَا الكتابَ شرحاً يكشف أستاره، ويوضح أسراره، وَيُقيِّد أوابدَه، ويَردُّ شواردَه، فاستعفيت

---

(١) في س: لكنه.

(٢) مرت ترجمته في مشايخ الأرزنجاني.

(٣) الذي: ساقطة من س.

(٤) محمد بن عبد الستار بن محمد بن العمادي الكردري نسبة إلى الجد المنتسب إليه، البرانيقي من أهل برانيق قصبة من قصبات كردر من أعمال جرجانية خوارزم، المنعوت بشمس الدين، كنيته أبو الوجد، كان أستاذ الأئمة على الإطلاق والموفود إليه من الآفاق، تفقه بسمرقند على شيخ الإسلام المرغيناني صاحب الهداية وآخرين، سمع التفسير والحديث، وبرع فى معرفة المذهب وأحيا علم الأصول والفقه بعد اندراسه، تفقه عليه خلق كثير منهم العلامة بدر الدين محمد بن محمود بن عبد الكريم الكردري عرف بخواهرزاده وهو ابن أخته والمايمرغي وخلقٌ كثير. توفي ببخارى سنة (٦٤٢هـ). ينظر الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٢/ ٨٢-٨٣).

عَن مسؤولهم، فأبَوا إلَّا تحصيلَ مأمولهم، فقلتُ: لَقَدْ ضاقت عَلَىٰ المستعفِي الحيل وعيثْ به[1] العلل، فاستخرتُ الله تَعَالَىٰ في ذَلِكَ وَصرفتُ عنانَ العناية إِلَىٰ مطلوبهم، ووجَّهتُ خاطري تِلقاءَ مقصودهم، مَعَ اعترافي بقلةِ البضاعة، وقصورِ الباع [في هَذِهِ الصّناعة][2] سائلاً مِنَ الله عزّ وَعَلا التوفيق والتيسير، فإنه المُيسِّـرُ لكل عَسير، وهو حسبي ونعم المعين.

❁ ❁ ❁

(١) به: ساقطة من س.

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

الحمدُ لله خالقِ النّسمِ، ورازقِ القسمِ، مبدعِ البدائع، وشارعِ الشرائع، دينًا رضيًّا، ونورًا مضيًّا، وذكرًا للأنام، ومطيّةً إلى دار السلام،

[شرح مقدمة البزدوي]

قَالَ رحمه الله: (الحمد لله خالق النسم) إِلَىٰ قوله(1): (إِلَىٰ دار السّلام).

أقول: لام التعريف هِيَ اللام السّاكنةُ الداخلةُ عَلَىٰ الاسم المنكر، فتُعَرّفه تعريفَ جِنس كَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠].

أي: جَعلنا مَبدأ كل شيء حيّ هَذَا الجنس وهو جِنس الماء، وكقولك: الرجل خير مِنَ المرأة، أي: هَذَا الجنس خير مِنْ هَذَا الجنس.

أَو تعريف عَهد كقولك: مَا فَعلَ الرّجل؟ لرجلٍ معهود بينك وَبَيْنَ مخاطبك.

والمراد مِنْ تعريف الجنس هو القَصد إِلَىٰ نفس الحقيقة، ومن تعريف العَهد هو القصد إِلَىٰ الحقيقة مَعَ قيد الوحدة أَو مَعَ مَا ينافيها، كقولك: جاءني الرّجل أَو الرّجلان أَو الرجال.

ومن استغراق الجنس كل أفراد الجنس وشمولها، ثُمَّ إِنَّ بعض أئمةِ أُصُوْلِ الفقه ذهبوا إِلَىٰ أَنَّ اللام موضوعة لتعريف العهد، وَإِلَيْهِ مال المصنف رحمه الله حيث صرّح به في باب ألفاظ العموم بِقَوْلِهِ: «وَقَدْ يصير هَذَا النوع أي: الجمع مجازاً(2) عَن الجنس، إذا دخله لام المعرفة، لِأَنَّ لام المعرفةِ للعهد» إِلَىٰ آخر مَا سيأتي ذكره.

/ ج:٣/ وَبِهِ قَالَ الإِمَامُ شمس الأئمة السرخسيّ رحمه الله فإنه ذكر في أُصُوْل الفقه في فصل بَيان ألفاظ العموم: إِلَّا أَنَّهُ إذا أُدخل الألف وَاللّام في هَذِهِ الصيغة فإنه يجعلها للجنس

(١) قوله: ساقطة من س.

(٢) في س مجاز.

مجازاً لِأَنَّ اللام لتعريف المعهود في الأصل[١].

وَقَدْ اختار أكثر المحققين هَذَا المذهب ونفوا كونَ اللام للاستغراق بحسب الوضع؛ لأدائه إِلَىٰ كون اللام لغير التعريف عند التأمل، وَإِنَّهُ خلاف الإجمَاع، وَإفادتها الاستغراقَ إِنَّما هو بحسب مقتضىٰ المقام الخطابيّ المغلبِ للظنِ بعلةِ تخييل القائل للسامع أَنَّ الحكمَ عَامٌّ وَإِلَّا لزمَ الترجيحُ مِنْ غير مرجحٍ؛ إِذَ القصد إِلَىٰ فرد دُوْنَ فَرد مَعَ تحقق الحقيقة فيهما يؤدي إِلَىٰ ترجيح أحد المتساويين عَلَىٰ الآخر وهو محالٌ.

وَقِيْلَ: اللام لاستغراق الجنس عند أهل السُّنَّة والجماعة، وَعند المعتزلة لتعريف المعهودِ، ومعناه: معظمُ الحَمد لله تَعَالَىٰ.

وَهَذَا الاختلاف مبني عَلَىٰ اختلاف آخرَ وهو أَنَّ العبدَ هَل[٢] هو خالق لأفعاله أم لاَ؟ فَعند المعتزلة هو خالق لأفعاله، فرأوا الحمدَ راجعاً إِلَىٰ أنفسهم أَيْضاً، وَعند أهل السُّنَّة وَالجَماعة العَبدُ لَيْسَ بخالقِ لأفعاله، وخالقُ الأفعال وَالأجسام عندهم هو الله تَعَالَىٰ كما قَالَ عز سلطانه: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، فما وَصل إِلَىٰ العباد مِنَ العباد فهو في الحَقيقة مِنَ الله تَعَالَىٰ.

قَالَ تَعَالَىٰ : ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣] فكان سبحانه وتعالىٰ مستحقاً لجميع المَحامِد، وَعند المعتزلة اللهُ تَعَالَىٰ خالق للأجسَام فحسب فكان مستحقاً لمعظم الحمد؛ إذ الأفعال بناء عَلَىٰ الأجسام وَتَبع لها، فكان الحمد الذِي بمقابلة الأجسام أعظم.

ثُمَّ الحمد هو الثناء عَلَىٰ الجميل مِنْ نعمةٍ وغيرها، وَالشكر لَا يكون إِلَّا مِنْ نعمةٍ، وهو بالقَول وَالعَمل وَالنيّةِ، وَذَلِكَ أَنْ يُثني عَلَىٰ المنعم بلسانِه ويُذيب نفسه في الطاعة له أي: يتعِبها، ويعتقدَ أَنَّهُ وَليُّ النعمة.

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ١٥٣).

(٢) في ج: على.

وهو مِنْ قولهم: فرس شكور، إذا أعلف فَسَمِنَ[1]، والحمد بالقول وحده، وَقِيْلَ: الحمد هو الثناء الذِي يستحقُه المنعمُ لوجودِه، والشكر هوَ الثناء الذِي يستحقه لجوده[2]، ثُمَّ الحمد لا يكون إِلَّا للحيّ، وَالمدح يكون للحيّ وَالجماد، وَقِيْلَ: الحَمد هو الثناء عَلَىٰ المُحسن المستحق للحمد، سواءٌ أحسن إِلَىٰ الحَامد أو لَا، وَالمدحُ مطلق الثناء، سَواءٌ يستحقه المَمدوحُ أو لَا، وَقِيلَ: الحَمد مَقلوب المدح، ومعناه معناه، كجبذ وَجذب وَطَسَمَ وَطَمَسَ.

قَالَ الشاعر:

لَا تحمــدَنّ امــرءً حَتَّــىٰ تُجرِّبَهُ ... وَلا تذمّنَّــه مِــنْ غيــرِ تجريبِ[3]

أي: لَا تَمدحنّه [إلا][4] بدليل ولا تذمّنه، وَفِي صيغة «الله» بحسب الأصل أربعةُ أوجهٍ، أحدها: الإلهُ.

قَالَ أميّةُ بن أَبِي الصَلت:

معـــاذ الإلـــهِ أَنْ تكـــون كظبيـــةٍ ... [5]

فَخُفِّفت الهمزة بحذفها وَنقل حَركتها إِلَىٰ مَا قبلها كما هو قياسُها في التخفيف، وعُوِّض

(١) ينظر الفائق في غريب الحديث (١/ ٣١٤).

(٢) في ج: لوجوده.

(٣) من البسيط، ولم أقف على من نسبه.
الأمثال لابن سلام (ص: ٦٧)، المنتحل (ص: ٢٠٥).

(٤) ما بين المعقوفتين زيادة مني.

(٥) من الطويل، قاله البعيث بن حُرَيْث. ولم أقف على من نسبه لأمية.
وتمامه:
معَــاذ الْإِلَه أَن تكــون كظبية ... وَلَا دميــة وَلَا عقيلــة ربرب
من أبيات أولها:
خيــال لَام السلســبيل ودونها ... مسيرَة شــهر للبريد المذبذب
شرح ديوان الحماسة للتبريزي (١/ ١٤١ - ١٤٢)، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب للبغدادي (٢/ ٢٧٧).

مِنْهَا حرف التعريف، وَلِذَلِكَ قيل: يا[1] الله، بقطع همزتها في النداء خَاصّةً كما هو المذكور في الكشاف[2]، وَقِيْلَ: بَل حذفت الهمزة قبل لام التعريف للتخفيف كناس مِنْ أُناس، ثُمَّ عُوِّض لام التعريف.

وثانيها: الولاه فأبْدلت الواو همزةً، إما قياساً عند المازنيّ أَو سماعاً عند أكثرهم في كلِّ واوٍ مكسورةٍ وقعت أوّلًا كإشاح وإسادة، فصار: الاه، ثُمَّ تُصرّفُ فيهَا كما في الوجه الأول، وَوَزنها عَلَىٰ هذين الوجهين: العال بحذف الفاء.

وثالثها: الّلوَه، قلبت الواو ألفاً لتحركها وانفتاح مَا قبلها، ثُمَّ فخّمت اللامُ.

وَرابعها: الّليهُ قلبت الياء ألفاً كالواو وفُخّمتِ اللامُ، ووزنها عَلَىٰ هذين الوجهين: الفعلُ.

كذا أفاد أستاذي الإِمَام المحقق العلامة شمس الملة والدين محمد[3] الفارسي الإيكي سَقىٰ الله ثراه.[4]

والإله مِنْ أسماء الأجناس كالرّجل يقع عَلَىٰ المَعبود بالحق وَالباطل، ثُمَّ غلب عَلَىٰ المعبود بالحق، كالنجم عَلَىٰ الثّريا، والبيت عَلَىٰ الكعبة، والكتاب عَلَىٰ كتاب سيبويه.

وأما «اللهُ» بحذف الهمزة فمختص بالمعبود بالحقّ وهو اسم غير صفة عند الأكثر بدَليل أنك تصفه وَلا تَصف به تقول: إله واحد، ولا تقول: شيء إله.

---

(١) يا: ساقطة من س.
(٢) تفسير الزمخشري (١/ ٥).
(٣) محمد ساقطة من س.
(٤) محمد بن أبي بكر بن محمد، الشيخ الإمام، العالم شمس الدين الإيكي، كان فاضلًا في المقولات، كاملًا في المنقولات، درس بِالريِّ ودخل بغداد ودرس بالنظامية، ورحل إِلَى بِلاد الرّوم ودرس بهَا ثمَّ قدم دمشق ودرس بالغزالية ثمَّ سَافر إِلَى القَاهِرَة وَولي مشيخة الشيوخ ثمَّ قدم دمشق مستمرًا على تدريس الغزالية وَشرح منطق مُخْتَصر ابْن الْحَاجِب ومنهاج الْبَيْضَاوِيّ. توفي سنة سبع وتسعين وست مئة، بالمزة في دمشق. ينظر: أعيان العصر وأعوان النصر (٤/ ٣٥١)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢/ ١٩١).

وَقِيْلَ: هو اسمُ صفة؛ لِأَنَّ ذاته تَعَالىٰ مِنْ حيث هو هو غير معقول فَلَا يمكن وضع اللفظ له، وأجيب بِأَنَّهُ يمكن أَنَّ الله عزّ وجلّ جعل بعض المقربين مِنْ عباده عارفًا بحقيقة ذاته فَلَا يمتنع وَضع اللفظ له[1].

وهو أعظم الأسماء وأشرفها؛ لِأَنَّ شرفَ العلم بشرف المعلوم، وشرفُ الاسم بشرف المسمّىٰ، وهو اسم الله الأعظم، كذا ذكر الإِمَام فخر الدين الرازي رحمه الله في تفسيره[2]، وذكر جار الله العلامة في الكشاف: اسم الله الأعظم هو يا حيّ يا قيوم[3].

وعن أَبِي هريرة رَضِيَ الله عنه / س:٢/ سألت حبيبي ﷺ عَن اسم الله الأعظم فقال: عليك بآخر الحشر، فأكثر قراءته.

فأعدتُ عَلَيْهِ، فأعاد عليَّ [فأعدتُ عَلَيْهِ فأعاد عليَّ][4] [5].

وَقِيْلَ هو: يا[6] إلَهنا وإلهَ كلّ شيء إلهاً واحداً لاَ إله إلاَّ أنت[7].

وَقِيْلَ: يا ذا الجلال والإكرام[8]، وعن الحَسن رحمة الله عَلَيْهِ: الله والرّحمن[9].

وَقَدْ اختلف في اشتقاقه فذهب الخليل وسيبويه والزّجاج وَأكثر الأصوليين وَالفقهاء إِلَىٰ أَنَّهُ غير مشتق، وَإِلَيْهِ ذهب أَبُو حنيفة ومحمد بن الحسن[10] والشافعي رحمة الله عليهم؛ لِأَنَّهُ

---

(١) في الواضع خلافٌ، وعلى قول من يقول: الله هو الواضع لا يرد هذا الإيراد.
(٢) تفسير الرازي (١/ ١١٠).
(٣) تفسير الزمخشري (٣/ ٣٦٧).
(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من س.
(٥) لم أقف عليه فيما بين يديّ من كتب الحديث، وأورده الزمخشري في تفسيره (٤/ ٥١٠).
(٦) يا: ساقطة من س.
(٧) تفسير الزمخشري (٣/ ٣٦٧).
(٨) تفسير الزمخشري (٣/ ٣٦٧).
(٩) تفسير الزمخشري (٣/ ٣٦٧).
(١٠) في ج: الحسين.

لَو كَانَ مشتقاً لكان بعد المشتق مِنْهُ وَلَيْسَ قبله تَعَالَىٰ شيء، أَو لِأَنَّ المشتق فرعُ المشتق مِنْهُ، والله عزّ وَعَلا لَيْسَ بفرعٍ لشيء أصلاً بَل كلُ شيء مِنْهُ بدأ وَإِلَيْهِ يعود، وَقِيْلَ: إنه مشتق مِنْ «أَلِهَ» إذا تحيَّر؛ لِأَنَّ الأوهام تتحير في معرفة المعبود، وَلِذَلِكَ كثُر الضلال، أَو مِنْ: أله يأله إلهة، بمعنىٰ عبد عبادة، وَمِنْهُ قراءة ابن عباس رَضِيَ الله عنه: وَيذرَكَ والاهتك.

أي: عبادتك[1].

وَعَلَىٰ هَذَا يكون الإله بمعنىٰ المألوه، كالكتاب بمعنىٰ المكتوب، [فَأَمَّا الولاه][2] فمن الوَله، وهو التحيّر وذَهاب العَقل وشدّة الوَجد والسّرُور.

وَمِنْهُ ناقة وَالهٌ، إذا اشتدّ وجدها عَلَىٰ وَلدها، وَماء مُوله، أُرسل في الصحراء، وَأَمَّا اللوّه فلم يذكر هَذَا التركيب في الصّحاح، لَكِنْ أورد في بعض الكتب: لاهَ يلوهُ، إذا تستَرّ وارتفع، وَمِنْهُ لوهةُ السّرابِ وَتلوهُهُ أي: بَريقه، وأما اللّيَهُ فمن لاه يليه ليهاً، إذا تستّر.

وَمِنْهُ قولهم: لَهِيَ أبوك[3] بقلب الترتيب، وَلِهَذا ظهرت الياء لَمَّا قلبت إِلَىٰ مَوضع اللاّم.

كذا قاله الإِمَام العلامة شمس الملة والدين محمد الإيكي رحمة الله عَلَيْهِ.

وتفخيم اللام في «الله» سنّة. كذا ذكر الزّجاج[4].

وَعَلَىٰ ذَلِكَ العرب كلهّم وَ إطباقهم عَلَيْهِ يدلُّ عَلَىٰ أنهم ورثوه كابراً عَن كابر أي: كبيراً عَن كبير في العزّ والشّرف، وَقِيْلَ الكابر هو الأرفع في النّسب وهو الأقرب مِنَ الأب الكبير وَذَلِكَ لِمَا في التفخيم مِنَ التعظيم، لَكِنَّ ذَلِكَ بعد الفتح والضّم دُوْنَ الكسر باتفاق القُرَّاء؛

(١) تفسير الطبري (١/ ١٢٣).

(٢) ما بين المعقوفتين في س: والولاه.

(٣) لهي: مبني على الفتح، وهو مقلوب من: لاه أبوك. شرح كتاب سيبويه (٤/ ٢٣٩)

(٤) لم أقف عليه، لكن عزاه الفيروز آبادي إلى الزجاج في تفسيره. ينظر بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز (٢/ ١٨).

/ج:٤/ إِذ الإنتقال مِنَ الكسر إِلَىٰ التفخيم يوجب الثقل؛ إِذ الكسرُ يوجب التسفل، وَالتفخيم يوجب التصعّدَ.

وَخُصَّ الحمد بِهَذَا الاسم لشرفه لكونه علماً لذات موصوفة بصفات الكمال منزّهةٍ عَن النقيصة والزّوال، وَلِذَلِكَ اختّص الإيمان بِهَذَا الاسم كما قَالَ ﷺ: أُمِرتُ أَنْ أقاتل النَّاس حَتَّىٰ يقولوا: لَا إله إِلَّا الله[١].

وَهَذَا لِأَنَّ مِنْ شرط الايمان أَنْ نؤمن بالله تَعَالىٰ كما هو بأسمائه وصفاته، وَلَيْسَ كلُّ أحدٍ يحفظ أسماءه تَعَالىٰ كلّها وصفاته فاختص الايمان بِهَذَا الاسم؛ لِأَنَّهُ مُستجمعٌ لجميع الأسماء وَالصّفاتِ.

وَقِيْلَ: لِأَنَّهُ اسم لذات الباري عزّ وَعَلا، والرحمنُ وغيره مِنْ أسماء الصّفاتِ وَفِي بعضها اشتراك للعباد وَأَمَّا في اسم الذات فَلَا اشتراكَ فيهِ حَتَّىٰ لَو سميّ به غير الله يكون كفراً.

والخلق لغة هو التقدير وَالتسوية.

قَالَ الأزهريُّ: يقال: خلقتُ الأديمَ إذا قدّرته قبل القطع[٢].

وَلذلك قَالَ أَبُو عبد الله البصَريّ: إطلاق الخَالق عَلَىٰ الله تَعَالىٰ محالٌ؛ إِذ التقدير وَالتسوية عبارة عَن[٣] الفكر وَالظّن، وَذَلِكَ عَلَىٰ الله تَعَالىٰ محال.

وَقَالَ جمهور أهل السُّنَّة رضوان الله عليهم «الخلق» هو «الإيجاد»، دلّ عَلَيْهِ قول المسلمين: لَا خالق إِلَّا الله، ولو كَانَ الخلق عبارة عَن التقدير لَمَا صّح ذَلِكَ. كذا في التَفسير الكبير[٤].

(١) جزء من حديث رواه البخاري ومسلم. صحيح البخاري (١/ ٨٧) كتاب الصلاة- بابُ فضل استقبالِ القبلةِ، برقم (٣٩٢)، صحيح مسلم (١/ ٥١) كتابُ الإيمان-بابُ الأمر بقتالِ الناسِ حتى يقولوا: لا إِلهَ إلا الله محمدٌ رسولُ الله، برقم (٣٢).

(٢) ينظر تهذيب اللغة (٧/ ١٦).

(٣) عن ساقطة من س.

(٤) تفسير الرازي (٢/ ٣٣٢).

وذكر الإِمَام الأفضل القاضي ناصر الدّين رحمه الله في شرحه للمصابيح: الخالق مِنَ الخلق وَأصله التقدير المستقيم ويُستعمل بمعنىٰ الإبداع وهو إيجاد الشيء مِنْ غير أصل كَقَوْلِهِ تَعَالىٰ: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ١].

وَبمعنىٰ التكوين كَقَوْلِهِ تَعَالىٰ: ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ﴾ [النحل: ٤](١).

وَالنسمةُ الإنسانُ، وَجمعُها النسم، [ثُمَّ سميّت بِهَا النفسُ، وَمِنْهَا أعتق النّسمة مِنَ النسيم وهو الريح الطَيِّبة؛ لِأَنَّ حَياة النّفوس بالأنفاسِ،](٢) وَفِي المغرب: «النسمة» «النَفَس» [مِنَ «النسيم» وهو الريح الطَيِّبة لِأَنَّ حَياة النّفوس بالأنفاسِ، ثم سميت بها النفس ومنها أعتق النسمة](٣) وَإِنَّمَا خصّ الخلق بالإنسان لِأَنَّ غيره مِنَ الدّواب وَالوحوش وَالطُّيور وَالجمادات أتباعٌ له، فالحمد عَلَىٰ خلق المتبوع حَمد عَلَىٰ خلق التابع، أَو لِأَنَّ المصنف رحمه الله في بيان أُصُوْل الفقه، وَالفقهُ: مَعرفة النفس مَا لها وَمَا عليها كما هو المنقول عَن أَبِي حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ، وَتلك إِنَّمَا تتصورّ مِنَ الإنسان، فتخصيصُ الخلق به يكون مناسباً لِمَا هو بصدد بيانه، أَو لِأَنَّ الأصولي إِنَّمَا ينظر في أحوال المكلفّين، والمُشرَّفُ بشريف التكليف إِنَّمَا هو الإنسان فلذلك خصّ به.

و«خالق النسمِ» بالجرّ صفة لله عَلَىٰ مَعنىٰ الماضي لتكون الإضافة معنويّة فيَصلح المضاف صفةً للمعرفة.

و«الرّزق» هو مَا يُنتفعُ به سواءٌ كَانَ مباحاً أَو محظوراً، وإطلاق قوله «ورازق القسم» إشارة إِلَىٰ ذَلِكَ، وهو مذهب أهل السُّنَّة وَالجماعة، وقالت المعتزلة: الرزق هو المِلكُ، فالحرام لَيْسَ برزق، وَفسَاده ظاهر طرداً وعكساً.

---

(١) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة (٢/ ٣٣).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقطة من س.

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من ج.

وينظر المغرب في ترتيب المعرب (ص: ٤٦٣).

أَمَّا الأول فلأن مَا سوىٰ الله تَعَالىٰ وصفاته مِلكهُ وَلَيْسَ رزقاً له، وَأَمَّا الثاني فلأن مَا يَدِرُّ عَلَىٰ[1] البهائم رزقها لِقَوْلِهِ تَعَالىٰ: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] وَلَيْسَ ملكاً لها، وَقِيْلَ: الرزق هو العَطاء، وهو مَصدر قولك: رزقه الله، وَ«القِسمُ» جمع القسمةِ وهي الاسم مِنْ: قاسَما المال وَتقاسَماه وَاقتسَماه، وهي في هَذَا المقام بمعنىٰ المقسوم وهو مَا يُعاشُ به ويُنتفع.

وَقِيْلَ: هِيَ العطاء.

وَقِيْلَ: القِسَم جمع قِسم، وهو الحظّ والنصيب مِنَ الخير.

وَإِنَّمَا أعقب مَا[2] ذكر بِقَوْلِهِ: «ورازِق القِسمِ» لِأَنَّ النسم محتاجة إِلَىٰ مَا تتغذّىٰ به وَتعيش للبقاء فكان فيهِ ذكر ابتداء وجود الأناسِيِّ وذكر بقائهم، وَفِي ذكر ذَلِكَ عند ابتداء ذكر كتاب[3] أُصُوْل الشرائع التي هِيَ مشروعة عَلَىٰ الأناسّي مناسبة ظاهرة [وقيل في ذكر الرزق دون العطاء لطفٌ، وهو ما يعرض للفقراء، والعطاء اسم لما يعرض للعمال كالمقابل وأمثاله][4].

والمبدع هو الذِي أتى بِمَا لَمْ يُسبَق إليه، وَقِيْلَ: هو الذِي لَمْ يعهد مثله، وَالله سبحانه وتعالىٰ هو المبدع بالمعنيين، أَمَّا الأوّل فظاهر وَأَمَّا الثاني فلأنه لَا مثل له في ذاته وَلا نظير له في صفاته وأفعاله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وهو السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ: ١١].

وَ«البدائع» جمع البديع بمعنىٰ المبتدَع بفتح الدّال وهو المختَرَعُ لَا عَلَىٰ مثال، ثُمَّ إنه تَعَالىٰ وَتقدس لَمَّا خلق الإنسان عَلَىٰ همم شَتىٰ وطبائع مختلفة وأخلاق متفاوتة وإدراكات متباينة وغير ذَلِكَ مِنَ المعاني والصّفات الدالة عَلَىٰ عِظَم قدرته تَعَالىٰ شأنه وعزّ سلطانه وَكَانَ هو

(١) على ساقطة من ج.

(٢) ما ساقطة من ج.

(٣) كتاب: سقط من س.

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من ج.

مِنْ بدائع إبداعه عزّ وَعَلا، قَالَ رحمه الله: «ومُبدع البدائع» بناءً عَلَىٰ هَذَا وَليوافق قولَه: «خالق النَّسم».

والبديع في أسمائه تَعَالَىٰ بمعنىٰ ذي إبداع كَقَوْلِهِ:

... تحيَّـــةُ بينهم ضَــربٌ وجيــعُ(1)

أي: ذو وجع، عَلَىٰ طريقة قولهم: جَدّ جدُّهُ.

فَإِنَّ الوجع في الحقيقة للمضروب كما أَنَّ الجدّ للجادّ.

وَالشارع مِنَ الشرع وهو الإظهار وَالتبيين قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ ﴾[الشورىٰ:١٣]. أي: بَيَّنَ وَأظهر، وَالشرائع جمع الشريعة، وهِيَ مَا شرعه الله تَعَالَىٰ لعباده مِنَ الدّين، ومعنىٰ «شارع الشرائع» واضعُ الأحكام ومظهِرُها، وَإِنَّمَا شرعها لِأَنَّهُ تَعَالَىٰ لَمَّا خلق الإنسان عَلَىٰ همم متفاوتة وأهواءٍ متباينة وخِلق مختلفة بخصائصَ ولوازمَ لَا تكادُ تنحصر تجر كلّ واحدٍ همتهُ إِلَىٰ مَا يستلذُه طبعُه، وَلابد فيمَا بَيْنَ الأناسيّ مِنَ المعاملات وَالمعاوضات، وَهم مجبولون عَلَىٰ الشهوة وَالغضب يُهيِّجُهم الشَّهوة ويُزعجهم العَصبيّةُ عَلَىٰ مَا ألفت به طباعهم، ولا يمنعهم عَن القيام بموجب الداعي إِلَّا العقلُ الثاقب والرأي الثابت، وقليلٌ مَا هم، ولأجل ذَلِكَ يقع بينهم التجاذبُ وَالتقاتل بحيث يقع فيهم الإفناء كانوا محتاجين إِلَىٰ قانونٍ بينهم مبنيٍّ عَلَىٰ العدل والإنصافِ حَتَّىٰ لَا يحيفَ بعضُهم عَلَىٰ بعضٍ ولا يجوز أَنْ يكون ذَلِكَ مِنْ تلقاء أنفسهم؛ لِأَنَّهُ لَا يقبلهُ الباقون فيجب أَنْ يكون ذَلِكَ مِنْ عند خالقهم فشرعَ الشرائعَ

(1) من الوافر، لعمرو بن معدي كرب، وتمامه:

وخيلٍ قــد دلَفتُ لهـــا بخيلٍ تحيـــةُ بينِهـــم ضـــربٌ وَجيعُ

من قصيدة مطلعها:

أمـــنْ ريحانةِ الداعِي الســـميعِ يؤرِّقُنــي وأصحابــي هجوعُ

الكتاب لسيبويه (٢/ ٣٢٣)، (٣/ ٥٠)، معانى القرآن للأخفش (١/ ١٣٤)، معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٢/ ١٢٠)، المتمع في صنعة الشعر (ص: ١٨١- ١٨٣).

زجراً لجريهم عَلَىٰ موافقة أهوائهم ومنعاً مِنَ العمل بمقتضىٰ شهواتهم، فلذلك قَالَ رحمه الله: «وشارع الشرائع» وَليطابق في المعنىٰ لِقَوْلِهِ «ورازق القسم».

ثُمَّ ذكر حالَ الشرائع لترغيب الطالبين في اكتساب المفاخر الدنيويّة وإحراز السّعادات الأخروية فقال: «ديناً رضياً» إِلَىٰ آخره، والدّين هو المستنبَط مِنَ الكتاب وَالسُّنة وَإجماع الأُمَّة.

وَقِيْلَ: هو وضعٌ إلهيٌّ سائقٌ لذوي الألباب باختيارهم المحمود إِلَىٰ مَا هو الخير بالذات.

[ويجوزُ أن يكونَ المرادُ من الشرائع مشروعاتِ هذه الملة خاصة، بدليل قوله: «دينًا» على الإفراد؛ إذ لو كان المرادُ جميعَ الشرائع من لدنْ آدم عليه السلام إلى عهد نبينا ﷺ لقال: أديانًا رضيةً، و أنوارًا مضيئة][1] وَالرّضيُّ بمعنىٰ المرضّي.

و«ديناً» نَصب عَلَىٰ أَنَّهُ حال مؤكّدة مِنَ الشرائع وَإِنْ لَمْ يَكُن مشتقاً / ج:٥/ لِأَنَّ كل مَا دل عَلَىٰ هيأة صحّ أَنْ يقع حالاً سواءٌ كَانَ مشتقاً أَو غيره عَلَىٰ مَا هو المختار عند البعض، وَأَمَّا عَلَىٰ قول مَنْ شرط في الحال أَنْ يكون مشتقاً أَو في تأويله فيقول: أَنَّهُ في تأويل المشتق؛ لِأَنَّهُ موصوف بالرّضا، فكأنه قَالَ شرع الشرائع في حال كونها ديناً رضيّاً أي: منعوتاً بالرضا.

وَهَذَا كما ذكر جار الله رحمه الله في الكشّاف في أول حم السجدة في قوله تَعَالَىٰ: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [فصلت: ٣]، هو نَصبٌ عَلَىٰ الحَال أي: فُصِّلت آياته في حال كونه قرآناً عربياً[2]، وَكَذَا ذكر في سورة الزمر في قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزمر: ٢٧-٢٨]، وهو حال مؤكّدة كقولك: جاءني زيد رجلاً صالحاً وَإنساناً عاقلاً[3]، فأوقع[4] قوله: «قرآناً» حالًا مَعَ أَنَّهُ غير مشتق؛ لكونه موصوفاً بصفةِ كونِهِ عربياً، فكأنه قيل: موصوفاً بالعربية، فكذا ههنا؛ لِأَنَّ

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من ج.
(٢) ينظر تفسير الزمخشري (٤/ ١٨٤).
(٣) ينظر تفسير الزمخشري (٤/ ١٢٥).
(٤) في س: وقع.

«دينًا» موصوف بِقَوْلِهِ: «رضياً».

وَقَالَ الإِمَام الأجل علاء الدّين عبد العزيز سلّمه الله تَعَالَىٰ: ضمن الشارع مَعنىٰ الجعل والتصيير فانتصب ديناً عَلَىٰ أَنَّهُ مفعول ثانٍ له[1] أي: جاعل الشرائع ديناً رضياً[2].

و«النور» ضوء النّار وضوءُ كلّ نيّر مِنْ نار ينور إذا نفر، وَفِي عبارات بَعض المتكلمين: النور هو الظاهر بنفسه المُظْهِرُ لغيره، ومن أسمائه تَعَالىٰ النّور، وسَبب صحّة إطلاق ذَلِكَ عَلَيْهِ تَعَالىٰ أَنَّ الوجود إذا قُوبل بالعدم كَانَ الظهور للوجود وَالخفاءُ للعدم، وَلَمَّا كَانَ سبحانه وتعالىٰ موجوداً بذاته مُبَرَّءً عَن ظُلمةِ العَدم وَإمكان طريانه وَكَانَ وجود سائر الأشياء فائِضاً عَن وجوده صحّ إطلاق لفظ النّور عَلَيْهِ.

وَلما كَانَت الشرائع ظاهرةً لمن عَقل وأنصف مظهرةً لهم الطرقَ الصحيحةَ إِلَىٰ الله عزّ وَعَلا أطلق عليها النّور.

وَوصفه بالمضيء مبالغةً، وَالإضاءةُ فرط الإنارة قَالَ تَعَالىٰ: ﴿هو الَّذِى جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾ [يونس: ٥].

وهي تأتي متعديةً ولازمةً، والمناسب للمقام هو المتعدية.

قَالَ الإِمَام بدر الدّين الكردريّ رَحمه الله: فيهِ صنعة التخييل كَأَنَّهُ تخيَّل بِهَذَا قوله تَعَالىٰ: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا﴾ [الفرقان: ٦١] فالسّراجُ الشمسُ وهي ضياء فكأنّه جعل الدّينَ شَمساً أي: في غاية الظّهور وقمراً أَيْضاً أي: فيهِ نوع خفاءٍ مَعَ ذَلِكَ، لِمَا أَنَّ الدّين بَيْنَ ظاهرٍ جليٍّ لَا يَستتر عَلَىٰ ذي عينين وَبَيْنَ خفيّ مبهم لَا يكاد يتكشف إِلَّا لذي لُبٍّ يدرك بتأمله، كالقمر لَا يُرىٰ فيهِ شيء إِلَّا بتكلفٍ وتبصّرٍ.

وصنعة التخييل هِيَ صنعة الإيهام وهي ذكر لفظ له استعمالان قريب وبَعيد، فَإِذَا

(١) له: ساطة من س.
(٢) ينظر كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٥).

سمعه الإنسان سبق إِلَىٰ فهمه القريب ومراد المتكلم مِنْهُ البعيد، وَإِنَّمَا ذكره لإيهام القريب في الحال إِلَىٰ أَنْ يظهر مِنْهُ البَعيد، وَتسمىٰ هَذِهِ الصنعة تورية أَيْضاً / س:٣/ وهي كَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿الرَّحْمَٰنُ على الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقوله تَعَالَىٰ: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ﴾ [الزمر: ٦٧].

وَأكثر المتشابهات مِنْ هَذَا القبيل لكونها ذات معنيين.

وحديث الإبرة والميل في المقامة الثامنة مِنْ هَذِهِ الصّنعة[1].

«وَذكراً للأنام» أي: شرفاً لهم كَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿لَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ﴾ [الأنبياء: ١٠].

أي: شرفكم، أو عِظةً لهم، لِمَا أَنَّ في العَقل داعيًا إِلَىٰ الخير وَناهياً عَن الشرّ، فيكون الدين المرضيّ ذكرًا للأنام[2] ليفوز السالك فيه.

وَالأنام الخلق، وهو اسم جمع لَا وَاحد له مِنْ لفظه، والمطيّة وَاحدة المطيّ وهي المركبُ، «فعيلة» بمعنىٰ «مفعولة»، وَالتّاء لتمييز الواحدة مِنَ الجنس والمَطا بالقصر الظَهرُ، والمعنىٰ: كما أَنَّ المطيّة وسيلة [الى الوصول][3] إِلَىٰ المقصد فكذلك الدّين وسيلة إِلَىٰ الوصول إِلَىٰ المقصد الأقصىٰ وهو دار الإسلام.

و«إِلَىٰ» يتعلق بمحذوف[4] أي: موصولة إِلَىٰ دار السّلام أي: دار الله تَعَالَىٰ، عَلَىٰ أَنَّ السّلام اسم مِنْ أسماء الله تَعَالَىٰ بمعنىٰ ذي السّلامة مِنْ كلِّ آفة ونقيصَة، أي: الذِي سلمت ذاتُه عَن الحدوث وَالعيب، وصفاته عَن النقص وَالزّوال، فعلىٰ هَذَا يكون مِنْ أسماء التنزيه.

(١) هي المقامة المعرية من مقامات الحريري. ينظر مقامات الحريري (ص: ٧٦) وما بعدها.
(٢) في ج: لأنام.
(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من ج.
(٤) في ج: محذوف.

أحمدُه على الوسعِ والإمكان، وأستعينُه على طلبِ الرضوان، ونيلِ أسبابِ الغفران،

وَقِيْلَ: مَعناه ذو السلام عَلَىٰ المؤمنين في الجنان كما قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿سَلَامٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ﴾ [يس: ٥٨]. [...][1] ووظيفة العارف من هذا الاسم ان يتخلق به بحيث يسلم قلبه عن الحقد والحسد وإرادة الشر وقصد الخيانة وجوارحه عن ارتكاب المحظورات واقتراف الآثام ويكون سلمًا لأهل الإسلام ساعيًا في ذب المضار عنهم مسلِّمًا على كل من يراه عرف أو لم يعرف.

وقيل: السلام في قوله: ﴿إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ﴾ [يونس: ٢٥] صفة الدار، ومعناه إلى دار السلامة أي: الجنة، وهذا إنما يستقيم إذا أوّل؛ إذ إضافة الموصوف الى صفته غير جائزة من غير تأويل، وتأويل ذلك: إلى دار الجنة السلام [أو نحو ذلك، وسميت الجنة دار السلام لسلامة أهلها وما فيها من النعيم عن الآفات و الفناء ولكثرة السلام فيها، قال ﴿تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ﴾ [إبراهيم: ٢٣]، ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ﴾ [الزمر: ٧٣]، ﴿سَلَامٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ﴾ [يس: ٥٨] [...][2].

قَالَ رحمه الله: **(أحمده عَلَىٰ الوسع والإمكان)** إِلَىٰ قوله: **(وَعَلَىٰ أصحابهم أجمعين)**.

أقول: لَمَّا وصف الله سبحانه وتعالىٰ بكونه خالق النسم ورازقَ القِسَم إِلَىٰ آخره كَانَ ذَلِكَ مستوجباً لِأَنْ يُحمدَ تَعَالَىٰ فقال: «أحمده عَلَىٰ الوسع» بعد مَا حمده مرّةً وَكَانَ ذَلِكَ [جوابًا][3] عَمَّا يقال: مَا يقول فيمن هَذِهِ صفاته ؟ إِذ الكلام المذكور بفحواه يؤكد هَذَا السؤال، وَإِنَّمَا خص الوسع؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ في قدرة البشر وغيره أَنْ يحمد الله عزّ وَعَلا عَلَىٰ قَدر مَا يَستحقه،

(١) ههنا في ج زيادة مرتبكة المعنى ونصها: [عليكم طبتم سلام قولاً فيها سلام سلام الله تعالى تحيتهم السلام فيها قال: والعنا أو لكثرة من النعم عن الآفات أهلها وما فيها السلام بسلامة]

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من ج.

(٣) ما بين المعقوفتين في النسختين: جواب.

ولِـهَذا قَالَ ﷺ: لَا أحصي ثناءً عَليكَ أنتَ كما أثنيتَ عَلَىٰ نفسك[1].

ثُمَّ ذكر الإمكان مَعَ الوسع؛ لِأَنَّ الإمكان أعمُّ مِنَ الوسع فكانا متغايرين؛ إذ[2] الوسعُ هو القدرة عَلَىٰ الشيء وَالطاقة فيهِ، وربّما يكون الشيء ممكناً في نفسه ولا يكون مَقدوراً عَلَيْهِ في الحال كالألوف المنقودة مِنَ الدنانير فَإِنَّهَا ليست في مقدورك وَإِنْ كَانَت ممكنة في نفسها، وكنسف الجبال فإنه ممكن في نفسه وَإِنْ لَمْ يَكُن مقدور البشر، وَلِأَنَّ الوسع راجع إِلَىٰ الفاعل وَالإمكان إِلَىٰ المحلِّ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَصحّ عطفُ أحدِهما عَلَىٰ الآخر وَأشار بِقَوْلِهِ: «واستعينه» إِلَىٰ قوله تَعالَىٰ: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]

وَالرِّضوان بكسر الراء وضمّها هو الرضا، وخَصَّ طلب الرِّضوان بالاستعانة لكونه أعظم النعم وأعلاها، والنَّيل مَصدر نَالَ إذا أصابَ، وَالسَّببُ كلُ شيء يُتوصَّل به إِلَىٰ غيره، وَمِنْهُ قيل للحَبل السّببُ.

وَالغفران مَصدر غَفَرَ، يقال: غَفر غَفراً ومَغفرة وغُفراناً، إذا غَطّىٰ. كذا في الصّحاح[3] وَمن أسمائه تَعَالَىٰ /ج:٦/ الغفور، وهو كثير المغفرة وهي صيانة العبد عَمّا استحقَّه مِنَ العقاب بالتَّجاوز عَن ذنوبه مِنَ الغفر وهو إلباسُ الشيء مَا يصونه عَن الدّنس، وَلَعلَّ الغفار أبلغ مِنْهُ لزيادة بنائه، وَقِيلَ: الفرق بينه وَبَيْنَ الغفار أَنَّ المبالغة فيهِ مِنْ جهة الكيفية، وَفِي الغفار باعتبار الكمِّية، كذا قَالَ الإمام القاضي ناصر الدِّين رحمه الله.

---

(١) جزء من حديث رواه مسلم. صحيح مسلم (١/ ٣٥٢) كتاب الصلاة- بابُ ما يقال في الركوع والسجود، برقم (٤٨٦).

(٢) في س: إذا.

(٣) ينظر الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٢/ ٧٧٠ - ٧٧١).

وأشهدُ أنْ لا إلهَ إلا اللهُ وحدَه لا شريكَ له، وأشهدُ أنَّ محمدًا عبدُه ورسولُه، وأصلّي عليه وعلى آلهِ وأصحابِه وعلى الأنبياءِ والمرسلينَ وأصحابِهم أجمعينَ.

ثُمَّ ذكر الشهادتين لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ سنة الخطبة. قَالَ ﷺ: كلُّ خطبةٍ لَيْسَ فيهَا تشهّدٌ فَهِيَ كاليدِ الجذماءِ(١).

والرسول مِنَ الرسالة وهي الإبلاغ بمعنىٰ المرسَل، «فعولٌ» بمعنىٰ «مُفَعلٍ»، يقال: أرسلت فلانًا في رسالة، فهو مرسَلٌ ورسول.

والصلاة مِنَ الله تَعَالَىٰ الرحمةُ، ومن الملائكة الاستغفار، ومن العبد الدعاء.

قاله الإمام بَدر الدِّين الكردري رحمه الله.

والآلُ أصله الأهل عند البَصريين، وَلِذَلِكَ صُغِّر عَلَىٰ أُهَيل، فأُبدلت هاؤه ألفاً(٢)، وَعند الكسائي أَصله الأول، قلبت الواو ألفاً، وخصّ استعماله بالأشراف وأولي الخطر والشأن كالخلفاء والملوك ونحوهم، يقال: آل الخليفة وآل الملك، ولا يقال: آل الحجّام وآل الإسكاف.

ثُمَّ آلهُ ﷺ مِنْ جهة النسبة هو مَا روي عَن ابن عباس رَضِيَ الله عنه أَنَّهُ قَالَ: هم أولاد علي وجعفر وعقيل والعباس(٣).

---

(١) سنن أبي داود (٤/ ٢٦١)، برقم (٤٨٤١)، سنن الترمذي (٢/ ٤٠٥)، برقم (١١٠٦) وقال: حسن غريبٌ، صحيح ابن حبان (٧/ ٣٦)، برقم (٢٧٩٦).

(٢) ينظر الممتع الكبير في التصريف (ص: ٢٣٠).

(٣) لم أقف عليه، لكن في صحيح مسلم (٤/ ١٨٧٣) برقم (٢٤٠٨)، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم-باب من فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، عن زيد بن ثابت، وفيه:... فقال له حصين: ومن أهل بيته؟ يا زيد أليس نساؤه من أهل بيته؟ قال: نساؤه من أهل بيته، ولكن أهل بيته من حرم الصدقة بعده، قال: ومن هم؟ قال: هم آل علي وآل عقيل، وآل جعفر، وآل عباس قال: كل هؤلاء حرم الصدقة؟ قال: نعم.

ومن جهة الدِّين كل مؤمن؛ لِمَا روي أَنَّهُ ﷺ سُئِل: مَنْ آلك يا رسول الله؟ قَالَ: كل مؤمن، وَفِي رواية: كل مؤمن تقيٍّ(١).

فَإِنْ كَانَ المحفوظ هو الآل فآلَهُ المؤمنون عَلَىٰ الإطلاق، وَإِنْ كَانَ الثاني ففيه إشارة إِلَىٰ أَنَّ التقوىٰ هِيَ المعتبرة فِي الإكرام، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]

وإنما ذكر الصَّلاة عَلَىٰ الرسول ﷺ عقيب حمد الله تَعَالَىٰ لِمَا روي عنهُ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: إنَّ الله تعالىٰ خَصَّني بكرامات إحداها إذا ذُكر ذُكرتُ معه(٢).

وَفِيهِ تعليم للعباد بأن الوصول إِلَىٰ الحق تَعَالَىٰ لَيْسَ إِلَّا مِنْ طريق المصطفىٰ صلوات الله عَلَيهِ.

ثُمَّ ذكر الصَّلاة عَلَىٰ الآل بعد الصَّلاة عَلَىٰ النبي ﷺ لِأَنَّ إفراد الصَّلاة شُرِع للأنبياء عليهم السلام بطريق الأصالة، وَأَمَّا الصَّلاة لغيرهم فعلىٰ سبيل التبعيّة، وإفرادُ أهل البيت بالصلاة مكروهٌ؛ لِأَنَّهُ يؤدي إِلَىٰ الاتهام بالرفض، ومن شأن المؤمن أَنْ لَا يقف مواقف التهم.

والأصحاب جمع صَحب، كأفراخ وفرخ، والصحابة الأصحاب وهي فِي الأصل مَصدر.

والنبأ الخبر، وَمِنْهُ النبي؛ لِأَنَّهُ أنبأ عَن الله سبحانه وتعالىٰ فهو فعيلٌ بمعنىٰ مُفعلٍ، لَكِنَّ العرب تركت الهمزة فيهِ كما فِي الذّرية والبريّة، ويجوز أَنْ يكون مأخوذًا مِنَ النباوة، وهي مَا ارتفع مِنَ الأرض، وَمعناه أَنَّهُ شُرِّفَ عَلَىٰ سائر الخلق فهو فعيل، بمعنىٰ مَفعُول، وهو الأوجه؛ لِأَنَّ فعيلاً بمعنىٰ مفعل غير فصيح ونادرٌ، والمرسَل مَنْ يكون صاحب الكتاب، والنبي مِنْ نبئ عَن الله تَعَالَىٰ وَإِنْ لَمْ يَكُن معه كتاب كيوشع عَلَيْهِ السلام، وعن أَبِي ذر رَضِيَ الله عنه أَنَّهُ قَالَ: قلت يا رسول الله: كم الأنبياء؟ قَالَ: مائةُ ألفٍ وعشرون ألفاً.

(١) ينظر كشف الخفاء (١/ ٢٥).

(٢) لم أقف عليه.

قلت: كم الرُسل مِنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: ثلثمائة وثلاثة عشر، جمّاء[1] غفيراً.

قلت: مَنْ أولهم؟ قَالَ: آدم.

وَأَمَّا أولو العَزمِ مِنَ الرّسل فثلاث نوح وابراهيم ومحمد صَلوات الله عليهم.

كذا ذكر الشيخ العلامة محي الدِّين ابن العربي في المحاضرات برّد الله مَضجعه[2].

«الجمّاءُ» مِنَ «الجموم» وهو الاجتماع والكثرة، و«الغَفِيرُ» مِنَ «الغفر» وهو التغطية، جُعلت الكلمتان موضع الشمول والإحاطة.

وعن المازني: لَمْ تقل العرب الجماء إِلَّا موصوفاً. كذا في الفائق[3].

وَإِنَّما ذكر الصَّلاة عَلَىٰ الأنبياء والمرسلين لِمَا رُوي أَنَّهُ ﷺ قَالَ: صَلُّوا عَلَىٰ إخواني مِنَ المرسلين كما تُصلّون عليَّ فَإِنَّهُم بُعثوا كما بعثت[4].

وَهَذَا إظهار مِنْهُ ﷺ حرمة الأنبياء والمرسلين عليهم السَّلام، وَفيهِ نزاهته عَن الحَسد والبخل وتَعليم الأُمَّة الإيثار وتَرك الاختلاف؛ ليَتَواصَلوا ولا يتبَاغضوا.

وَإِنَّما ذكرها عَقيب الصَّلاة عَلَىٰ آل الرسول عَلَيْهِ السلام؛ لِأَنَّهُ لَو ذكر الصَّلاة عليهم بعد الصَّلاة عَلَىٰ الأنبياء عليهم السلام لأدّىٰ إِلَىٰ إفرادِهم بالصلاة وَإِنَّهُ مكروه عَلَىٰ مَا مرّ.

فَإِنْ قِيلَ: إنَّ نبينا ﷺ أفضَلُ مِنْ سائر الأنبياء عليهم السلام فتقديمه عَلَىٰ سائر الأنبياء أمر مُستَحق، فَأَمَّا الصَّحابَة رَضِيَ الله عَنْهُم فليسوا بمفضَّلين عَلَىٰ الأنبياء؛ لِأَنَّ دَرجة الوليّ

(١) وفي صحيح ابن حبان: جمًّا.
وهما بمعنًى، كما في الدلائل في غريب الحديث (٢/ ٥٧٩).
(٢) لم أقف عليه في محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار للشيخ الأكبر.
وهو جزء من حديث في صحيح ابن حبان (٢/ ٧٦) برقم (٣٦١).
(٣) الفائق في غريب الحديث (١/ ٢٣٣).
(٤) بنحوه في نتائج الأفكار لابن حجر (٤/ ٥٣).

وَإِنْ جَلَّتْ لَا تساوي درجة النبيّ فضلاً عَن الفضل عليها، فكيف قدَّم ذكر الأصحاب عَلَىٰ ذكر الأنبياء والمرسلين؟ قُلْنَا: لَيْسَ هَذَا مِنْ قَبيل تفضيل الوليّ عَلَىٰ النبيّ بَل مِنْ قبيل تتميم الصَّلاة [عَلَىٰ نبينا ﷺ، فَإِنَّ تقديمه عَلَيْهِ السلام لَمَّا كَانَ أمراً مُسَلماً كَانَ تقديم تتميم الصَّلاة][1] عَلَيْهِ عَلَىٰ سائر الأنبياء أَيْضاً وجب أَنْ يكون أمراً مُسَلمًا.

❁ ❁ ❁

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

قال الشيخُ الإمامُ الأجلُّ الزاهدُ أبو الحسنِ عليُّ بنُ محمدٍ البزدويُّ -رحمه الله-:

العلمُ نوعانِ، علمُ التوحيدِ والصفاتِ، وعلمُ الشرائعِ والأحكام، والأصلُ في النوعِ الأوّلُ هو التمسّكُ بالكتابِ والسنةِ،

[أنواع العلم]

قَالَ رحمه الله: (العلم نوعان) إِلَىٰ قوله: (في علم الأُصُول).

أقول: قوله: «العلم نوعان» مبتدأ وخبر، ومن شرط المبتدأ أَنْ يكون أخصَّ مِنَ الخَبر أَو مساوياً له، أَمَّا كونه أعمّ مِنَ الخبر فغير جائز؛ لعدم استقامته مَعنًى؛ إِذ لَا يستقيم أَنْ يُقال: الحَيوان إنسان، ولكن يقال: الإنسان حيوان، أَو حيوانٌ ناطق.

ثُمَّ العلم عامّ؛ لِأَنَّهُ يتناول علم التفسير والحَديث وعلم الفقه والأصول وَعلم[(١)] العربية وغير ذَلِكَ.

وقوله: «نوعان» خاص؛ لِمَا أَنَّ العلم أنواع لَا نوعان، فينبغي أَنْ نقدِّرَ ذَلِكَ عَلَىٰ وَجه يَستقيم وهو أَنْ يقال: إِنَّهُ اراد مِنْ هَذَا العَام الخَاص بدلالة حاله؛ لِأَنَّهُ في بيان الأُصُول وَبيان مَا للمُكَلَّفِ وعليه فصَار تقدير كلامِه[(٢)]: العلمُ الذِي ابتُلِينَا به نوعَان.

كما قَالَ مولانا الإِمَام[(٣)] حميد الدِّين الضرير رحمه الله[(٤)].

(١) علم: ساقطة من س.
(٢) في س: الكلام.
(٣) الامام: ساقطة من س.
(٤) الامام علي بن محمد بن علي، حميد الدين، الضرير، الرامشي، البخاري. إمام، علامة. توفي يوم الأحد ثامن ذي القعدة سنة ست وستين وستمائة.، وصلى عليه الإمام حافظ الدين النسفي، ووضعه في قبره. يقال: حضر الصلاة عليه قريب من خمسين ألف رجل. ينظر تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص: ٢١٥). وتنظر المسألة في فوائد البزدوي للعلامة الضرير: (١/ ١٢١).

أو العلم الذِي نَحْنُ بِصَدد بيانه نوعان، أو العلم الذِي يُسعِدنا أو يُبَلِّغُنا إِلَىٰ درجة الكمال ديناً ودنيا نوعان، أو العلم النافع الرافع الناجع نوعان، وَمَا سواهما كَأَنَّهُ[١] لَيْسَ بعلم، كقولهم: العالِمِ فِي البلد زيدٌ، أي: الذِي يُعتدُّ به ويُعقدُ عَلَيْهِ الخنصر فِي العلم فِي البَلد زيدٌ، وَإِنْ كَانَ فيهِ غيره، أو مَا شاكل ذَلِكَ مِمَّا ينخَرط فِي هَذَا السلك، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فكان المبتدأ مساوياً للخبر، والنوعان المذكوران أحدهما علم التوحيد أي: توحيد ذاته عزَّ وَعَلا وإفرادها بالإلهيَّة ونفي الشريك عنه.

علم[٢] التوحيد: يِكِي دانِسْتَن، يِكِي كُفْتَنْ، يِكِي اعتِقادْ كَرْدَنْ[٣]

وعلم الصِّفَات أي: وعلم أزليَّة صفاته تَعَالىٰ وهو أَنْ يَعلم أَنَّ صفاته تَعَالىٰ أزليةٌ قائمةٌ بذاته غيرُ حَادثة، أو العلم بأن الله تَعَالىٰ صفات مِنَ العلم والقدرة والحياة وغير ذَلِكَ مِنْ صفات الكمال، وأشار رحمه الله بِذَلِكَ أَنَّهُ مِنَ المُثْبِتَةِ لَا مِنَ المُعَطِّلَةِ كالمعتزلةِ، ولا مِنَ القائلينَ بحدوث بعض الصِّفَات كالكَرَّامِيَّةِ.

والنوع الثاني علم الفقه والشَّرائع والأحكام وَإِنَّمَا ذكر رحمه الله /ج:٧/ علمَ التوحيد والصِّفَات هنا مَعَ أَنَّهُ فِي بيان أُصُوْل الفقه لَا فِي بيان أُصُوْل الدِّين؛ لِأَنَّهُ لَمَّا حَصَر العلم المذكور عَلَىٰ نوعين وجب عَلَيْهِ بيان ذَينك النوعين حَتَّىٰ إِنَّ القاضي [أبا زيد][٤] وشمس الأئمة السرخسي رحمهما الله لَمَّا لَمْ يذكرا فِي كتابهما حَصر العلم عَلَىٰ النوعين لَمْ يذكرا علم التوحيد والصِّفَات.

(١) كأنه: ساقطة من س.
(٢) علم: ساقطة من ج.
(٣) هذا النص بالفارسية، وترجمته: يِكِي دانِسْتَن: أن تعرفه واحدًا.
يِكِي كُفْتَنْ: أن تقول إنه واحد.
يِكِي اعتِقادْ كَرْدَنْ: أن تعتقد أنه واحد.
(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

ثُمَّ إن[1] المُصَنِّف رحمه الله إِنَّمَا حصر العلم عَلَىٰ هذين النوعين لِأَنَّ العلم الذِي يُسعدنا في الدُّنيَا والآخرة هَذَا العلم وَإِن كان[2] اكتساب غيره أَيْضاً مِنَ المناقب السنيّة والفضائل العليّة، لَكِنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يكون عَلَىٰ وجه الوسَائل إِلَىٰ هَذَا العلم لَا إِلَىٰ وجه المقاصد، وَإِنَّمَا قدم بيان أُصُوْل الدِّين عَلَىٰ بَيان علم الفقه والشرائع والأحكام لِأَنَّهُ أصل لجميع علوم الدِّين عَلَىٰ مَا عُرف، فوجبَ تقديمهُ عَلَىٰ غيره.

ثُمَّ علم الفقه يَأتِي بيانه لغة وشريعةً.

وعن أَبِي حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ الفقه: معرفة النفس ما لها وَمَا عليها.

وَإِنَّمَا هِيَ مِسحةُ الله في القلوب.

المِسحةُ النَّوع[3] مِنَ المَسح كالجلسة مِنَ الجلوس، والمراد بِهَا هَهنا أثر الرّحمة، وعلم الشرائع عبارة عَن العلم بالمشروعات [مِنَ العلَّةِ والسَّببِ والشرطِ والعلامةِ والفرضِ والواجبِ والسُّنَّة والنفلِ وغيرِ ذَلِكَ مِنَ المشروعات][4] فكانت الشرائع أعمَّ مِنَ الفقه والأحكام.

وعلم الأحكام هو العلم بالحَلال والحَرام / س:٤/ ونحوِ ذَلِكَ، إذ الحكم هو الأثر الثابت بالعلة، وَإِنَّهُ أخصّ مِنَ الشرائع، وَلَمَّا كَانَت الأحكام هِيَ المقصودة مِنَ الشرائع إذ الابتلاء إِنَّمَا يتحقق بِهَا أفردها بالذكر بعد أَنْ كَانَت دَاخلة تحت الشرائع لشَرفها وفضيلتها، والأصل في النَّوع الأول -وهو علم التوحيد والصِّفَات- هو التَّمَسُّك بالكتاب والسُّنَّة أي: بمُحْكَم الكتاب والسُّنَّة المتواترة.

---

(١) إن: ساقطة من ج.
(٢) كان: زيادة من هامش ج.
وبها يستقيم النص.
(٣) في س: نوع.
(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

فَإِنْ قيل: لَا نسلم أَنَّ الأصل فيهِ التمسكُ بالكتاب؛ لِأَنَّهُ لَو كَانَ كَذَلِكَ لَمَا كَانَ أهل الفترة مؤاخذين بالتوحيد، والأمر بخلافه، بدليل قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا﴾ [آل عمران: ١٠٣] فَإِنَّ هَذَا تنصيصٌ عَلَىٰ أَنَّ أهل الجاهلية كانوا مؤاخذين بالإيمان قبل نزول الكتاب إليهم، إِلَىٰ هَذَا أشار في التأويلات(١).

قُلْنَا: نعم هو كذلكَ، لَكِنَّ مَا ذكره المُصَنِّف رحمه الله في حق أهل التوحيد تديُّناً، بدليل مَا ذكره في النظير مِنْ أهل الاعتزال والخوارج إِلَّا أَنَّ بعضهم بسب الأهوَاء والبدع ربما أفضىٰ مذهبهم إِلَىٰ القول بالإشراك مَعَ أَنَّهم يُنَزِّهون أنفسهم عنه، كقول المعتزلة إنَّ أفعال العباد مَخلوقة لهم، فكانوا قائلين بإشراك العباد في خلق الله تَعَالَىٰ، فقال المُصَنِّف رحمه الله في مثل هَذَا إنَّ الأصل في نفي الإشراك وإثبات التوحيد التمسك بالكتاب والسُّنَّة، ففي الكتاب دَليل عَلَىٰ أَنَّ أفعال العباد ليست بِمَخلوقة لهم لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] وأفعال العباد شيء، فكان الله تَعَالَىٰ خالقاً لها أَيْضاً، وَكَذَلِكَ في الصِّفَات، وَأَمَّا قوله تَعَالَىٰ ﴿وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ [فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا﴾](٢)[آل عمران: ١٠٣]، ففي حق أهل الكفر مِنْ أهل الجاهلية صريحاً، وَلَمْ يَكُن لهم الكتاب فكان عَليهم أَنْ يتأملوا في التوحيد ويؤمنوا بالله وحده لوضوح الدلائل عَلَيْهِ عَلَىٰ مَا قَالَ القائل:

فَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ ... تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدُ(٣).

فلما لَمْ يتأملوا في التوحيد وَبقَوْا عَلَىٰ الإشراك كانوا مؤاخَذين بِذَلِكَ، وَلِأَنَّ كل واحد مِنْ أهل الحق والبَاطل يَدَّعِي أَنَّ الذِي قلته هو[موجب العقل لا](٤) موجب الهوىٰ، فَلَا بد مِنْ حاكم يحكم بأن الذِي قاله هو الصواب وأنه موجب العقل لَا موجب الهوىٰ،

---

(١) تفسير الماتريدي (٢/ ٤٤٧).

(٢) ساقطة من س.

(٣) من المتقارب، من أبيات لأبي العتاهية.
ديوان أبي العتاهية (ص: ٤٥).

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من ح.

وجمانبةُ الهوى والبدعةِ، ولزومُ طريقِ السنةِ والجماعةِ الذي كانَ عليه الصحابةُ والتابعون، ومضَى عليه الصالحون، وهو الذي [كان عليه أدركْنا مشايخَنا](١)،

والذي قاله الآخر هو موجب الهوىٰ، وهو باطل، وَذَلِكَ الحاكم هو الكتَاب وَالسُّنَّة، فَلَمَّا تم الحكم بالكتاب والسُّنَّة صَار الأصل الكتاب وَمَا يتبعه فيهِ لِأَنَّ العبرة للمتمِّم فلذلك أضاف الأصالة فِي التَّمسك بالتوحيد إِلَىٰ الكتاب والسُّنَّة، وَقَالَ الإِمَام علاء الدِّين عبدالعزيز سلَّمه الله تَعَالَىٰ: قوله: والأصل فِي النَّوع الأول هو التَّمسك بالكتاب والسُّنَّة، هَذَا فِي المباحثة مَعَ النفس أَو مَعَ أهل القبلة الذين اقرّوا برسالة النبي ﷺ وبحقيَّة القرآن وانتحلوا نحلة الإسلام إِلَّا أَنَّهم بسبب أهوائهم خرجوا عَن حوزة الإِسلام ونبذوا التوحيد وَراء ظهورهم وَانكروا الصِّفَات زاعمين أَنَّ مَا ذهبوا إِليه عين الحق ومحض التوحيد، فأمَّا فِي المباحثة مَعَ مَنْ أنكر الرِّسالة والقرآن مثل المجوس والثنويَّة والفلاسفة فَلَا ينفع التمسك بالكتاب والسُّنَّة لإنكار الخصم حَقِّيَّتهما فيتمسك إذا بالمعقول الصِّرف(٢).

قوله «وجمانبة الهوىٰ والبدعة» برفع المجانبة وجرِّ البدعة، وَالهوىٰ مَيلان النفس إِلَىٰ مَا يَستلذُّ إليه الطبع مِنْ غير دَليل شَرعيٍّ عَلَىٰ شرعيته.

والبدعة هِيَ الأمر المحدَثُ الذِي لَمْ يَكُن مِنْ فعل الصَّحَابَة والتابعين ولا مَا اقتضاه الدَّلِيل الشَّرعي.

ثُمَّ الهوىٰ عَلَىٰ هَذَا مَا يكون مِنْ نفسه، والبدعة مَا يكون مِنْهُ ومن غيره.

لِأَنَّهُ إذا كَانَ مجانباً للهَوىٰ والبدعة لَمْ يَحمل الكتاب والسُّنَّة عَلَىٰ مَا يوافق هوىٰ نفسه ولا عَلَىٰ مَا يوافق مَا أبدعه غيره، كما قالت الرَّافِضة: المراد مِنَ الخمر والميسر وَالأنصاب أبوبكر وعمر وعثمان، والمراد مِنَ الظالم في قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ﴾ [الفرقان: ٢٧]

(١) هكذا العبارة في المطبوع. ولعل الصواب: كان عليه مشايخُنا. أو: عليه أدركْنا مشايخَنا. والله أعلم.
(٢) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٧)

وكان على ذلكَ سلفُنا، أعني: أبا حنيفةَ وأبا يوسفَ ومحمدًا وعامةَ أصحابِهم رحمهم الله، وقد صنّفَ أبو حنيفةَ -رضي الله عنه- في ذلك كتابَ الفقهِ الأكبرِ، وذكرَ فيه إثباتَ الصفاتِ وإثباتَ تقديرِ الخيرِ والشرِّ منَ الله،

أبوبكر، ومن قوله تَعَالَىٰ: ﴿لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٨] عمر[١].

وَكَذَٰلِكَ الأصل هو لزوم طريق السُّنَّة وهي عقيدة الرسول ﷺ ولزوم طريق الجماعة وهي عقيدة الصحابة رضي الله عنهم وَمَا ذكرناه مِنَ الطريقين هو الذِي كَانَ عَلَيهِ الصَّحابَة والتابعون رَضِيَ الله عَنْهُم ومضىٰ عَلَيْهِ الصالحون رحمهم الله وهم تبع التابعين، وهو الذِي أدرك المُصَنِّفُ رحمه الله عَلَيْهِ مشايخَه أي: أستاذيه كالإمام أحمد الطواويسي والإمام شمس الأئمة الحلواني رحمهما الله وَكَانَ عَلَىٰ مَا سبق مِنَ الطريقين سَلَفهُ.

وسَلَفُ الرَّجل في اللغة آباؤه المتقدِّمون وَجمعه أسلاف وسُلَّافٌ وعنىٰ رحمه الله بِذَلِكَ أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمدًا وعامَّة أصحَابهم رضوان الله عليهم أجمَعِين، والمراد بعامة أصحَابهم أكثرهم؛ إذ بعضهم موسوم بالهَوىٰ والبدعة كبِشر المريسيّ.

ويقال: عَنيت بالقول كذا أي: أردته، وَعَنَوْتُ الشيءَ أي: أخرجته وأظهرته.

وَقَدْ صنَّفَ أَبُو حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ في علم التوحيد والصِّفَات كتاب الفقه الأكبر، وهو مختصر في أُصول الدِّين، وَإِنَّمَا وصف الفقه بالأكبر لِمَا أَنَّ شَرَفَ /ج:٨/ العلمِ بشرفِ المَعلوم وَلَمَّا كَانَ المعلوم مِنْ أُصُوْل الدِّين ذاته تَعَالَىٰ وصفاته لَا يكون علم أكبر مِنْ ذَلِكَ العلم فلذلك استحقَّ أَنْ يسمَّىٰ بالفقه الأكبر.

والتَّصنيف في اللغة جَعلُ الشيء أصنافاً وتمييز بعضها مِنْ بعض.

وذكر أَبُو حنيفة رحمه الله في الفقه الأكبر إثبات صفاته تَعَالَىٰ فقال: لَمْ يزل ولايزال بصفاته

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٧). ولم أقف على شيء منه فيما بين يدي من مصادر الروافض.

وأنّ ذلك كلّه بمشيئتِه، وأثبتَ الاستطاعةَ معَ الفعلِ، وأنّ أفعالَ العبادِ مخلوقةٌ بخلقِ الله تعالى إيّاها كلَّها،

وأسمائه لَمْ تحدث له صفة ولا اسم، لَمْ يزل عالماً بعلمه والعلم صفة في الأزل، وقادراً بقدرته والقدرة صفةٌ في الأزل، فالفاعل هو الله سبحانه وتعالىٰ وفعله صفةٌ في الأزل، والمفعول مخلوق، وفعل الله تَعَالىٰ غير مخلوق، وصفاته أزليَّة غير مخلوقة ولا محدثة، فمن قَالَ إنَّهَا مخلوقة أَو محدثة أَو وقف فيهَا أَو شَك فيهما فهو كافر بالله تَعَالىٰ[(١)].

وَفِي ذَلِكَ إشارة إِلَىٰ أَنَّهُ مِنَ المثبتة وهم أهل السُّنَّة والجماعة لَا مِنَ المُعَطِّلة وهم المعتزلة كما توهم بعض الجُهَّال الحُسَّاد ذَلِكَ في حقه، سبحانك هَذَا بهتانٌ عظيم. وَكَذَا ذكر رحمة الله عَلَيْهِ في الفقه الأكبر إثبات تقدير الخير والشَّر مِنْهُ تَعَالىٰ وأنَّ الخَير والشَّر كله بمشيئته تَعَالىٰ وإرادته[(٢)].

وَفيهِ ردٌ لمذهب المعتزلة فَإِنَّهُم يقولون: الشر لَيْسَ بإرادة الله تَعَالىٰ، وَقَدْ حُكي أَنَّ محموداً المتكلم مِنَ المعتزلة ناظر ابن فورك وَهُو[(٣)] مِنْ أهل السُّنَّة فقال محمود: سبحان مَنْ تَنَزَّه عَن الفحشاء.

وَقَالَ ابن فورك: سبحان مَنْ لَا يجري في مُلكه خلاف مَا يشاء[(٤)].

وَكَذَا أثبت رحمة الله عَلَيْهِ في الفقه الأكبر الاستطاعة مَعَ الفعل أي: القدرة المقارنة للفعل لَا السَّابقة عَلَيْه.

---

(١) الفقه الأكبر (ص: ١٨- ١٩).

(٢) الفقه الأكبر (ص: ٩).

(٣) وهو: ساقطة من س.

(٤) الكافي شرح البزودي (١/ ١٥٨)، لكن في طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٤/ ٢٦١) جعلها بين أبي إِسْحَاق الإسفرايني وَالْقَاضِي عبد الجَبَّار، وكذا في شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ١٤٥).

وأثبت فيهِ أَنَّ أفعال العِباد كلّها مخلوقة بخلق الله تعالى إياها[1] وَرَدَّ القول بالأصلح أي: القول بأن رعاية الأصلح عَلَىٰ الله تَعَالىٰ واجبةٌ مردود وَفِي هَذَا كلّه ردٌّ لمذهبِ أهل الاعتزال فَإِنَّهُم هُم القائلون بِذَلِكَ.

وَقَالَ الإِمَام مَولانا[2] علاء الدِّين عبد العزيز سلمه الله تَعَالىٰ: وَأَمَّا مسألة الاستطاعة والأصلح فما وجدتهما في النُّسخةِ التي كَانَت عِندي مِنَ الفقه الأكبر، وَلَيْسَ في كلام الشيخ أَيْضاً مَا يوجب أَنَّهُ قَدْ ذكرهما فيهِ فإنه لَمْ يعطف ذَلِكَ عَلَىٰ مَا تقدم حيث لَمْ يقل: «وإثبات الاستطاعة» وَلَمْ يقل فيهِ أَيْضاً: «وأثبت فيهِ الاستطاعة» ورد فيهِ القول بالأصلح بَل استأنف الكلام وَقَالَ: «وأثبت الاستطاعة» وَرَدَّ القول بالأصلح مطلقاً فلعله أثبتهما في موضع آخر[3].

أقول: الظَّاهر مَا ذكرنا لدلالة السياق عَلَيْهِ لِأَنَّهُ في بيان مَا ذكر أبو حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ في الفقه الأكبر مِنْ ذَلِكَ النَّوع، وصنَّف أَبُو حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ كتاب العالِمِ والمتعلم وكتاب الرِّسالة وهو كتاب بعثه أَبُو حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ إِلَىٰ عثمان البتي رحمه الله وهو مِنْ أصحابه وَقَالَ في الكتابين المذكورين: لَا يكفر أحدٌ بذنب.

أي: إذا لَمْ يقصد بِذَلِكَ خلاف أمر الله تَعَالىٰ بَل فِعلهُ ذَلِكَ لغلبة شهوةٍ أَو غَضْبَةٍ حملته إليه ويكون غير مستخِفٍّ به ويخاف ويرجو[4].

وَفِي ذَلِكَ إشارةٌ إِلَىٰ رَدِّ مذهب الخوارج فَإِنَّ عندهم مَنِ ارتكب كبيرةً أَو صغيرةً يصير بِذَلِكَ كافرا.

وَكَذَا قَالَ رحمة الله عَلَيْهِ في الكتابين: «لَا يخرج به مِنَ الإيمان» أي: لَا يخرج أحدٌ بذنب

(١) الفقه الأكبر (ص: ٣٥).

(٢) مولانا: ساقطة من س.

(٣) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٨).

(٤) ينظر العالم والمتعلم: (ص١٩)، الرسالة: (ص٣٧).

مِنَ الإِيمَان، وَفيهِ رَدٌّ لمذهب المعتزلة فَإِنَّهُم قَالُوا: مَنِ ارتكب كبيرة يخرج بِهَا مِنَ الإِيمَان ولا يدخل فِي الكفر، وَإِنْ مات مِنْ غير توبة.

وَقَالَ أَيْضاً فِي ذَلِكَ: «ويترحّمُ لَهُ» أي: يصح أَنْ يقال لصاحب[1] الكبيرة: رحمه الله وَإِنْ مَات عليها مِنْ غير توبة، أو يقال: يرحم الله صاحب الكبيرة إِنْ مات عليها وَلَمْ يتب، وَالدعاء بالمغفرة له أفضل مِنَ الدعاء عَلَيْهِ باللعنة ويدخله الله تَعَالَىٰ الجَنَّة ولا يُخَلَّدُ في النَّار إِمَّا بعد العفو عنه بشفاعة شفيع أَو بكرمه تَعَالَىٰ وإِمَّا بعد العقوبة بقدر ذنبه.

وَفيهِ أَيْضاً رَدٌّ لمذهب المعتزلة فَإِنَّهُم لَا يقولون بِذَلِكَ، وَكَانَ أَبُو حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ إماماً أي: مُقتدَىٰ الأمة في العلوم الإسلامية عَلَىٰ التحقيق صادقاً أي: ذا صدق.

وَقِيْلَ: محققاً في علم الأُصُول أي: أُصُوْل الدِّين لِأَنَّ الكلام فيهِ.

يقال للرجل الشُّجاع وَللفرس الجواد: إنه لذو صدق أي: صادق الحملة وصادق الجري ويحتمل أَنْ يكون هَذَا رَدّاً لاعتراض معترضٍ عسىٰ أَنْ يقول: إِنَّ أبا حنيفة رحمه الله إِنَّمَا قَالَ في مُصَنَّفِهِ مَا سبق ذكرهُ مِنْ إثبات الصِّفَات وغيرها عَن غير علم به؛ لِأَنَّهُ كَانَ مُشتغلاً بتخريج المَسَائل الفقهيَّة لَا بأصول الدِّين، فردَّ هَذَا الاعتراض بِقَوْلِهِ: وَكَانَ إماماً صادقاً في علم الأُصُول، لَا كما يظنه المعترض مِنْ جملة أهل البدع.

ثُمَّ إن الغرض مِنْ ذكر هَذِهِ الكلمات في أول الكتاب إبطال دعوة مَنْ زعم مِنَ المعتزلة أَنَّ أبا حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ كَانَ عَلَىٰ معتقدهم استدلالاً بِمَا نقل عنه أَنَّهُ قَالَ: كلُّ مجتهد مصيب[2].

ودفع ظن مَنْ طعن فيهِ مِنَ الشافعية وأصحاب الظواهر أَنَّهُ كَانَ مِنْ أصحاب الرَّأي وأنه كَانَ يقدم الرَّأي عَلَىٰ السُّنَّة، فبدأ أولاً بإبطال دعوىٰ المعتزلة فقال: وَقَدْ صنّف في ذَلِكَ

(١) لصاحب: ساقطة من س.

(٢) قال الامام الدبوسي في تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٤٠٧): بلغنا عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه قال ليوسف بن خالد السمتي: كل مجتهد مصيب، والحق عند الله.

وردَّ القولَ بالأصلحِ، وصنّف كتابَ العالم والمتعلّم، وكتابَ الرسالة، وقال فيه: لا يكفرُ أحدٌ بذنبٍ، ولا يخرجُ به منَ الإيمان، ويُترحّمُ له. وكان في علم الأصول إمامًا صادقًا،

كتاب الفقه الأكبر، إِلَىٰ آخره.

وقد صحّ عن أبي يوسفَ أنه قال: ناظرتُ أبا حنيفةَ في مسألةِ خلْقِ القرآنِ ستةَ أشهرٍ، فاتفقَ رأيي ورأيُه على أنَّ مَن قالَ بخلقِ القرآنِ فهو كافرٌ، وصحَّ هذا القولُ عن محمدٍ رحمه الله،

[قول أئمتنا في مسألة خلق القرآن]

وَقَالَ رحمه الله: **(وَقَدْ صح عَن أَبِي يوسف رحمه الله أَنَّهُ قَالَ: ناظرت أبا حنيفة رحمة الله عَلَيهِ في مسألة خلق القرآن ستة أشهر)** إِلَىٰ قوله: **(وَهَذَا فصلٌ يطول تعداده).**

أقول: قَدْ صح عَن أَبِي يوسف رحمه الله أَنَّهُ قَالَ: ناظرتُ أبا حنيفة -أَيْ تَكَلَّمْتُ معه بنظر العقل- في مسألة خلق القرآن ستة أشهر، فاتفق رأيي ورأيه عَلَىٰ أَنَّ مَنْ قَالَ بخلق القرآن فهو كافر[1].

والمعنىٰ في ذَلِكَ أَنَّ القرآن كلام الله سبحانه وتعالىٰ وكلامه تَعَالَىٰ أزليٌ إِذ لَو[2] لَمْ يَكُن كَذَلِكَ ثُمَّ صار مُتَّصِفاً به لتغير عَمَّا كَانَ عَلَيْهِ، والتَّغير مِنْ علامات الحدوث، فمن لَمْ يقل بأزليته فقد اعتقد حدوث الله عزَّ وَعَلا، تَعَالَىٰ الله عَن ذَلِكَ فإنه كفر، ولإن فيهِ انكار الشرائع مِنَ الصَّلاة والزكاة وغيرهما لِأَنَّهُ لَو كَانَ مخلوقاً لَمْ يَكُن صفة لله تَعَالَىٰ لِأَنَّ صفاته تَعَالَىٰ قديمة عَلَىٰ مَا عُرف وحينئذ لَمْ يَكُن الله تَعَالَىٰ آمراً ولا ناهياً لِمَا أَنَّ أمره ونهيه إِنَّمَا عُلِمَا بالقرآن فكان فيهِ القول بارتفاع الشرائع بمرّة، وهو كفرٌ صريح نعوذ بالله مِنْ ذَلِكَ.

---

(١) جاء في الأسماء والصفات للبيهقي (١/ ٦١١): أنبأني أبو عبد الله الحافظ إجازة أنا أبو سعيد أحمد بن يعقوب الثقفي ثنا عبد الله بن أحمد بن عبد الرحمن بن عبد الله الدشتكي قال: سمعت أبي يقول: سمعت أبا يوسف القاضي يقول: كلمت أبا حنيفة رحمه الله تعالى سنة جرداء في أن القرآن مخلوق أم لا؟ فاتفق رأيه ورأيي على أن من قال: القرآن مخلوق فهو كافر.

قال أبو عبد الله رواة هذا كلهم ثقات.

(٢) لو ساقطة من س.

ودلّت المسائلُ المتفرّقةُ عن أصحابِنا في المبسوطِ وغيرِ المبسوطِ على أنّهم لم يَميلوا إلى شيءٍ من مذاهبِ الاعتزالِ وإلى سائرِ الأهواءِ،

ثُمَّ المراد ههنا مِنَ القرآن هو الصفة القائمة بذات الله تَعَالَىٰ، وَأَمَّا الذِي هو مكتوب في مصاحفنا ومحفوظ في صدورنا ومقروءٌ بألسنتنا فَلَا خلاف بيننا وَبَيْنَ المعتزلة أَنَّهُ مخلوق، ويؤيِّدُ ذَلِكَ مَا ذكر فِي التمهيد: وَتُسَمَّىٰ العبارات كلام الله تَعَالَىٰ عَلَىٰ معنىٰ أَنَّهَا عبارات دالَّةٌ عَلَىٰ كلامه الأزلي القائم /ج:٩/ بذاته وهو المعنيّ بقولنا: القرآن كلام الله تَعَالَىٰ غير مخلوق. ثُمَّ إِنَّا نَقُوْلُ: القرآنُ مقروء بألسنتنا محفوظ في صدورنا مكتوب في مصاحفنا غير حالٍّ فيهَا.

وتفسيره ما بينّا، وَهَذَا كما يقال: الله تَعَالَىٰ مذكور بألسنتنا معبود في محاربنا غير حالٍّ فيهَا(١).

وَقَدْ صحَّ هَذَا القول -أي: القول بأَنَّ مَنْ قَالَ بخلق القرآن فهو كافر- عَن محمد بن الحسن أَيْضاً رحمه الله.

قَالَ مولانا الأستاذ العلامة شمس الأئمة الكردري(٢) رحمه الله: إِنَّمَا وصل إلينا هَذَا القول بطريق الآحاد وَأَمَّا المشهور عنْهُم فهو أَنَّهم قالوا: لَا تُكَفِّروا أهل قبلتكم.

(١) التمهيد في أصول الدين: (ص٤٤).

(٢) الكردري ساقطة من س.

وأنهم قالوا بحقّيّةِ رؤيةِ الله تعالى بالأبصارِ في دارِ الآخرةِ، وحقّيةِ عذابِ القبرِ لمَن شاءَ، وحقّيةِ خلقِ الجنّةِ والنارِ اليومَ،

[مسائل دالة على تنزيه أئمتنا عن بدعة الاعتزال]

قَالَ المُصَنِّف رحمه الله: وَقَدْ دلَّت المَسَائل المتفرقة عَن أصحابنا أَيْ: المروية عَن أصحابنا / س: ٥/ في المبسوط وغير المبسوط- عَلَىٰ أنَّهم لَمْ يميلوا إِلَىٰ شيء مِنْ مَذاهب الاعتزال وَإِلَىٰ سَائر الأهوَاء، أَيْ: باقيها، مَأخوذ مِنَ السؤر، وهو البقيّة مِنَ المشروب، ثُمَّ إِنْ أهل الأهوَاء تفرقوا عَلَىٰ ستِّ فرق، وهي القَدَرِيَّة والجَبْرِيَّة والرَّافِضَة والخَارِجِيَّة والمُشَبِّهَة والمُرجِئَة، ثُمَّ تفرَّقت كل فرقة عَلَىٰ اثنتي عشرة فرقة، فصَار الكل اثنين وسَبعين فرقة، وَإِنَّمَا خصّ نفي الاعتزال عَنْهُم بالذكر أولاً ثُمَّ عمَّ نفي جميع الأهوَاء عَنْهُم؛ لِأَنَّ المعتزلة هم الذين ادعوا أنَّهم كانُوا عَلَىٰ مذهبهم لَا على غيرهم مِنْ أهل الأهوَاء.

ومن تِلْكَ المَسَائل:

قومٌ صلوا بجماعة في ليلة مظلمة، فصلَّىٰ كلُّ واحد مِنْهُم إِلَىٰ جهةٍ بالتحري، فمن علم مِنْهُم حَال إمامه بِأَنَّهُ أخطأ فسدت صلاته؛ لِأَنَّ الإمَام عندهُ مخطئ[1]، فلو كَانَ كل مجتهد مصيباً -كما قالت المعتزلة- لَمَا فسدت صلاته كما إذا صلَّىٰ في جوف الكعبة.

فَإِنْ قيل: إِنَّمَا حكموا بفساد الصَّلاة لِأَنَّ حَقِّيَّة كل جهة مختصة بمتحرِّيها؛ إذ اجتهاد كل مجتهد حقٌّ في حقِّ نفسه، لَا في حقِّ غيره، حَتَّىٰ لَمْ يجز العَمَل باجتهاده لغيره مِنَ المجتهدين، كَحِلِّ الميتة فإنه ثابت في حق المضطر دُوْنَ غيره، بخلاف الصَّلاة في الكعبة فَإِنَّ كل جهة فيهَا حَقٌّ في حَقِّ جميع النَّاس، قُلْنَا: إذا كَانَ اجتهاد كل مجتهد حقاً بالنسبة إليه لَا بد مِنْ أَنْ يعتقد الغير حَقِّيَّة تِلْكَ النسبة كحل الميتة لَمَّا ثبت في حق المضطر لَا بد مِنْ أَنْ يعتقد غير المضطر

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١/ ١٢١).

الحِلَّ في حَقِّهِ وَإِنْ لَمْ يثبت ذَلِكَ في حق غير المضطر، وههنا اعتقده مخطأً مطلقاً فأوجب فساد الصَّلاة، ولو كَانَ الأمر عَلَىٰ مَا قَالُوا لَمَا وجب فسادها، كالمتوضئ إذا اقتدى بالمتيمم صحت صلاته عند أَبِي حنيفة وأبي يوسف رحمة الله عليهما وَإِنْ كَانَ جواز الأداء بالتيمُّمِ ثابِتاً في حق الإِمَام دُوْنَ المقتدي؛ لِأَنَّهُ لَمْ يعتقد إمامه عَلَىٰ الخطأ.

وَمِنْهَا مَا ذكر في كتاب الأيمان: رجلٌ قَالَ لغيره: إِنْ لَمْ آتك غداً إِنْ استطعت فامرأتي كذا، أَنَّهُ يقع عَلَىٰ سلامة الآلات والأسباب.

فَإِنْ قَالَ: عَنيتُ بالاستطاعة القدرة المقارنة للفعل صُدِّقَ ديانةً(١).

فعُلم بِهَذَا أَنَّهم قَالُوا بوجود القدرة المقارنة للفعل وَإِنْ ذَلِكَ يردُّ مذهب المعتزلة، فَإِنَّهُم غير قائلين بالقدرة المقارنة.

وَمِنْهَا إذا قَالَ الرَّجل: والله لأَقْلِبَنَّ هَذَا الحجرَ ذهباً، أو: لأمسَّنَّ السماء، أَنَّ يمينه انعقدت لكونها متَصَوَّرَةً بطريق الكرامة(٢)، وحنث عقيبَها، وَفِيهِ ردٌ لمذهب أهل الاعتزال، فَإِنَّهُم يُنكرون كرامات الأولياء.

وَمِنْهَا أَنَّ القاضي إذا قضىٰ بشهادة الفسّاق نفذ قضاؤه(٣)، بناءً على أَنَّ المؤمن وَإِنْ ارتكبَ كبيرةً يبقىٰ مؤمنًا لكونه كامل الإِيمَان، وَفِيهِ نفيٌ لمذهب المعتزلة، فَإِنَّ مرتكب الكبيرة عندهم يخرج مِنَ الإِيمَان لكون الأعمال عندهم مِنَ الإِيمَان.

وَمِنْهَا أَنَّ أبا حنيفة ومحمدًا رحمة الله عليهما قالا: إذا حلف بوجه الله لَا يكون يميناً. كذا في المبسوط(٤)، وَفِيهِ رد لمذهب المشبِّهَة.

---

(١) شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٧/ ٤٤٦)، الهداية في شرح بداية المبتدي (٢/ ٣٢٣).

(٢) المبسوط للسرخسي (٩/ ٦)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣/ ١١-١٢).

(٣) شرح السير الكبير (ص: ١٣٢٥).

(٤) المبسوط للسرخسي (٨/ ١٣٣).

وَمِنْهَا أَنَّ المؤمن إذا اجتنب الكبائر وتكون حسناته أغلب مِنْ سيئاته قُبِلت شهادته وَإِنْ أَلَمّ بمعصية صغيرة، وهو الصحيح في حدِّ العدالة، إِذ لَا بد مِنَ التوقِّي عَن الكبائِر كلِّها، وبعد ذَلِكَ المعتبر هو الغالب؛ لِأَنَّ في اعتبار اجتناب الكل سدّ باب الشهادة، وهو مفتوح إحياءً للحقوق[1].

وَفيهِ رَدٌّ لقول الخوارج فَإِنَّ عندهم يصير كافراً بارتكاب الصَّغيرة.

يُقال: أَلَمَّ به، أَيْ: نزل به، وأَلَمَّ الرَّجل مِنَ اللمم وهو صغائر الذنوب، ويقال: هو مقاربة المعصية مِنْ غير مواقعة.

وَقَالَ الأخفش: اللمَم المقارب مِنَ الذنوب. كذا في الصّحاح[2].

وَمِنْهَا أنَّهم قَالُوا بجواز إمامة الفاسق مَعَ الكَراهة[3]، وَفيهِ رَدٌّ لمذهب الخوارج، فَإِنهّم قَالُوا بكفر مَنِ ارتكب معصية وإمامة الكافر لَا تجوز، وَفيهِ رَدٌّ لمذهب الرافضة أَيْضاً لأنهم شرطوا الإِمَام المعصوم لصحَّة الإمامة.

وَمِنْهَا مَا ذكر في الجامع الصَّغير محمد عَن يعقوب عَن أَبِي حنيفة رضوان الله عليهم في ميراث رَجل قُسم بَيْنَ غرمائه قَالَ: لا آخذ مِنَ الغريم كفيلاً ولا مِنَ الوارث، وَهَذَا شيء احتاط به بعض القضاة وهو ظلم. أي: ميل عَن سَواء السبيل[4].

وَبهذا يعلم أَنَّ أبا حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ كَانَ يعتقد أَنَّ المجتهد يُخطئ وَيُصيب لِأَنَّ الأصل في القاضي أَنْ يكون مجتهداً، وَمَا روي عنه أَنَّهُ قَالَ: كلُّ مجتهدٍ مصيب أراد به في حق العَمَل أي: يجوز له العَمَل بِمَا أَدَّىٰ إليه اجتهاده وَيوجب عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ خطأ عند الله تَعَالىٰ.

(١) الهداية في شرح بداية المبتدي (٣/ ١٢٤).

(٢) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٥/ ٢٠٣٢).

(٣) نفى نسبة هذا القول إلى أبي حنيفةَ الجصاصُ في أحكام القرآن للجصاص (١/ ٨٦).

(٤) الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير (ص: ٣٩٦).

أو أراد أَنَّ كل مجتهد مصيب في المقدمَات وَلكن الخطأ يقع بعد ذَلِكَ، وَفيهِ رَدٌّ لمذهب المعتزلة فَإِنَّهُم يقولون: كل مجتهد مصيب.

وَمِنْهَا مَا ذكر في الجامع الصَّغير: يُكره للرجل أَنْ يقول في دعائه: أسألك بمعقل العزِّ مِنْ عرشك أو بمقعد العزِّ مِنْ عرشك(١).

والعبارة الثانية لَا تجوز بالإجماع؛ لِأَنَّهَا توجب صفة القعود في ذاته تَعَالىٰ، وَذَلِكَ لَا يجوز خلافاً للكرامِيَّة، وَكَذَا العبارة الأولىٰ لَا تجوز لِأَنَّهَا توهم أَنَّ عِزَّهُ متعلِّق بالعرش، وَهم يوهم الحدوث في صفات الله عزَّ وَعَلا، والله تَعَالىٰ بجميع صِفَاتِه قديم.

وَعند أَبِي يوسف رحمه الله لَا بأس بِذَلِكَ وَبِهِ أخذ الفقيه أَبُو الليث رحمه الله(٢)، وَفيهِ رَدٌّ لمذهب الكَرَامِيَّة فَإِنَّهُم زعموا أَنَّ الله تَعَالىٰ مُتَمَكِّنٌ عَلَىٰ العَرش، وَإِنَّهُ باطل لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ مُقَدَّراً بِمِقْدَارِهِ أَو أَصْغَرَ مِنْهُ يلزم أَنْ يكون تَعَالىٰ مُتَنَاهِياً والتناهي مِنْ أمارات الحدوث، وَإِنْ كَانَ أكبر مِنْهُ فالقدر الذِي يوازي العرشَ يكون مقدَّراً، ويلزم مِنْهُ التَّجَزي والتَّبَعض وكل ذَلِكَ عَلَىٰ الباري تَعَالىٰ محال.

وَمِنْهَا أَنَّهم قَالُوا إذا ارتكب العبد ذنباً يوجب الحَدَّ فَأجري [عَلَيْهِ الحد](٣) لاَ يَحْصل له التطهير مِنْ غير توبة [وندم](٤) للحديث الوارد فيهِ كذا أشار /ج:١٠/ إليه في سرقة المبسوط(٥)، وَفيهِ رد لمذهب المرجئة، فَإِنَّ عندهم لاَ يضر ذنب مَعَ الإيمَان كما لاَ يَنفع طاعة مَعَ الكفر.

وَمِنْهَا أَنَّهم بنوا مَسَائل كثيرة عَلَىٰ الأفعَال الاختيارية مِنَ العباد كما في الحُدود والقصاص

(١) الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير (ص: ٤٨٢).
(٢) الهداية في شرح بداية المبتدي (٤/ ٣٨٠).
(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من س.
(٤) ما بين المعقوفتين في النسختين: ولوم.
(٥) المبسوط للسرخسي (١٦/ ١٣٢).

والغصوب، وَعُلم بِهَذَا أَنَّهم لَمْ يكونوا مِنَ المُجبرة.

وَمِنْهَا أَنَّهم قالو بِفَرضِية غسل الرِّجلين، وَفيهِ ردٌّ لمذهب الروافض.

وَمِنْهَا أَنَّهم قالو بحقِّيَّة رؤية الله تَعَالىٰ بالأبصار في الدار الآخرة، وَفيهِ رَدٌّ لمذهب الاعتزال.

وقوله: «أَنَّهم قالوا» بفتح الهمزة عطفاً عَلَىٰ قوله: «أنَّهم لَمْ يميلوا» لِأَنَّ حَقِّيَّة رؤية الله تَعَالىٰ مِنْ جملة المَسَائل التي قالوا بِهَا. وسَماعنا أَيْضاً بالفتح.

وذكر الإِمَام علاء الدِّين عبد العزيز سلَّمَه الله تَعَالىٰ: قوله: «إِنَّهم قَالُوا»[(١)] بكسر الهمزة عَلَىٰ أَنَّهُ كلام مستأنف لَا بفتحها عطفاً عَلَىٰ «أنَّهم لَمْ يميلوا» لِأَنَّهُ لَمْ يوجد في المَسَائل مَا يدل عَلَىٰ حَقِّيَّة رؤية الله تَعَالىٰ لكنه ذكر في الفقه الأكبر: الله تَعَالىٰ يُرىٰ في الآخِرَة يراهُ المؤمنون وهم في الجَنَّة بأعين رُؤوسهم بِلَا تشبيه ولا كيفية ولا يكون بينه وَبَيْنَ خلقه مسافة[(٢)(٣)]

وقالوا بحقيّة عذاب القبر لمن شاءه الله تَعَالىٰ وهم الكافرون وبعض المسلمين تمسكاً بِقَوْلِهِ تَعَالىٰ: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦] ونحو ذَلِكَ[(٤)].

وقالوا بحقِّيَّة خلق الجَنَّة والنار[(٥)] استدلالًا بسكنىٰ آدم وحواء عليهما السلام في الجَنَّة وَبِقَوْلِهِ تَعَالىٰ: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣] وَبِقَوْلِهِ تَعَالىٰ: ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١] وَفِي ذَلِكَ رَدٌّ لمذهب الاعتزال، فَإِنَّهُم انكروا عذاب القبر وانكروا أَنَّ الجَنَّة والنار مخلوقتان اليومَ.

وقوله «حَتَّىٰ قَالَ أَبو حنيفة» يتعلق بِقَوْلِهِ «وَإِلَىٰ سائر الأهوَاء».

---

(١) قالوا: ساقطة من س.

(٢) الفقه الأكبر (ص: ٥٣)

(٣) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ١١).

(٤) الفقه الأكبر (ص: ٦٥).

(٥) الفقه الأكبر (ص: ٦٣).

حتى قال أبو حنيفةَ لجهْمٍ: اخرجْ عني يا كافر، وقالوا بحقّيةِ سائرِ أحكامِ الآخرةِ على ما نطقَ بِهِ الكتابُ والسنةُ، وهذا فصلٌ يطولُ تعدادُه

وجهم بن صفوان وهو رأس الجَبْرِيَّة مِنْ خراسان وَقِيْلَ: مِنْ ترمذ، ومن مذهبه أَنَّ الجَنَّة والنار تفنيَان وأنَّ الإيمان هو المعرفة فقط ودون الإقرار، وَإِنَّهُ لَا فعل لأحد عَلَىٰ الحقيقة إِلَّا لله، وأَنَّ العباد فيما ينسب إليهم مِنَ الأفعال كالشجرة يحرِّكها الريح، والإنسان مجبور في أفعاله لَا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار. كذا في المغرب وتبصرة الأدلة[(١)].

وَإِنَّمَا قَالَ أَبُو حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ له: اخرج عني يا كافر؛ لِأَنَّهُ غلا في هواه وكابر بحيث كفر، أَو قاله له عَلَىٰ سبيل الشتم عَلَىٰ مَا قيل عَن أَبِي عُبيدة أَنَّهُ قَالَ: خرَج مِنْ خراسَان رجلان أحدهما شَبَّهَ حَتَّىٰ مَثَّل، وهو مُقَاتِلُ بن سليمان، والآخر نَفَىٰ حَتَّىٰ عَطَّل، وهو جهم بن صَفوان. كذا في الكشَّاف[(٢)].

والآخرة تأنيث الآخِر الذِي هو ضِدُّ الأول وهي صفة الدار وهي مِنَ الصِّفَات الغالبة عليها الاسميَّة وَكَذَلِكَ الدُّنْيَا.

وَمِنْهَا أَنَّهم قَالُوا بحقِّيَّة سائر أحكام الآخرة عَلَىٰ الذِي نطق به الكتاب والسُّنَّة، وَذَلِكَ كقراءة الكُتُب يوم القيامة لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَنُخْرِجُ له يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا اقْرَأْ كِتَابَكَ﴾ [الإسراء: ١٣-١٤]، وكإعطاء كتب المؤمنين بأيمانهم وكتب الكفار بشمائلهم وَوراء ظهورهم لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا وَيَنقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُورًا وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا إِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُورًا﴾ [الانشقاق: ٧-١٢]، وقوله تَعَالَىٰ: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ﴾ [الحاقة: ٢٥]، وكالميزان لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ

(١) ينظر: المغرب في ترتيب المعرب (ص: ٩٧)، تبصرة الأدلة: (٢/ ٤٤٣).
(٢) تفسير الزمخشري (٤/ ٥٩٤-٥٩٥).

والنوعُ الثاني: علمُ الفروعِ، وهو الفقهُ، وهو ثلاثةُ أقسامٍ: علمُ المشروعِ بنفسِه،

الْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨] الآية، وكالصِّراط لِقَوْلِهِ ﷺ: إِنْ الصراط جسرٌ ممدود عَلَىٰ وجه جهنَّم أو عَلَىٰ متن جهنم(١). [...](٢) شفاعتي لأهل الكبائر مِنْ أمتي(٣).

«وَهَذَا فصلٌ» أي: النَّوع الأول وهو علم التوحيد والصِّفَات «فصلٌ يطول تعداده» أي: عَدُّهُ فلنقتصر عَلَىٰ هَذَا القدر مِنْهُ؛ إذ به كفايةٌ في تحصيل المطلوب في هَذَا المحلِّ فَإِنَّ فيهِ إشارة إِلَىٰ معظم مسَائل أُصُوْل الدِّين والىٰ أَنَّ الأصحاب رحمة الله عليهم قالوا بِهَا وَلَمْ يميلوا إِلَىٰ شيءٍ مِنْ مذاهب أهل الاعتزال والأهواء.

وسمِّي النَّوع الأول فصلاً لِأَنَّهُ يفصل غيره عَن نفسه ويميزهُ عَنْهَا.

قَالَ رحمه الله: (**وَأَمَّا النَّوع الثاني فعلم الفُروع وهو الفقه**) إِلَىٰ قوله: (**فَإِذَا تَمَّت هَذِهِ الأوجه كَانَ فقيهاً**).

أقول: لَمَّا فرغ رحمه الله مِنْ بيان النَّوع الأول مِنَ العلمين شرع في بيان النَّوع الثاني مِنْهُمَا وهو علم الفروع وَإِنَّهُ الفقه وَإِنَّمَا سُمِّيَ علمَ الفروع لابتنائه عَلَىٰ علم أُصُوْل الدِّين وهو علم التوحيد والصِّفَات لتوقف أدلَّة الفقه الكلِّيَّة عَلَىٰ معرفة الباري عزَّ وَعَلا وَعَلَىٰ صدق المبلِّغ وصدقه عَلَىٰ دلالة المعجزة وَذَلِكَ لِأَنَّ كون الكتاب حجَّة مثلاً متوقف عَلَىٰ مَعرفة ذات الله تَعَالَىٰ وصفاته لكون الكتاب كلامه وَعَلَىٰ صدق المُبلِّغ وهو النبي ﷺ وصدقه متوقف عَلَىٰ المعجزة الدالة عَلَىٰ صدق مدَّعي الرِّسالة وكل ذَلِكَ إِنَّمَا يعُرف في أُصُوْل الدِّين، وَلِذَلِكَ قيل: أُصُوْل الأحكام فرع لأُصول الكلام. والفرع مَا يبتنىٰ عَلَىٰ غيره.

ثُمَّ الفقه في اللغة هو الفهم، تقول العرب: فقهتُ كلامك أي: فهمته، وَمِنْهُ قوله عزَّ وَعَلا

(١) لم أقف عليه.

(٢) كأن ههنا سقطًا، كأنْ يكون: والشفاعة، لقوله ﷺ: شفاعتي... الحديث.

(٣) سنن أبي داود (٤/ ٢٣٦)، برقم (٤٧٣٩)، سنن الترمذي (٤/ ٢٠٣)، برقم (٢٤٣٥).

والقسمُ الثاني إتقانُ المعرفةِ بهِ، وهو معرفةُ النصوصِ بمعانيها وضبطُ الأصولِ بفروعِها،

حكاية عَن قوم شعيب عَلَيْهِ السَّلام: ﴿مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ [هود: ٩١] أي: مَا نفهم، وقوله تَعَالَى: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤] أي: لَا تفهمونهُ، والمراد مِنَ الفهم الدَّرك، لَا جودة الذهن ولا العلم، عَلَىٰ مَا قيل: الفهم هو العلم، فَإِنَّ العاميَّ الفطن يسمىٰ فهيماً ولا يسمَّىٰ عالماً.

وذكر الحكيم الترمذي رحمه الله في نوادر الأُصُول: الفقه مشتق مِنْ تفقّؤ الشيء يُقال فقأ الشيء إذا انفتح وفقأ الجرح إذا انفجر والاسم فِقْئٌ والهاء والهمزة تبدّلان، تجزئ إحداهما عَن الأخرىٰ.

وَالفهم هو العارض الذِي يَعرض مِنَ النَّار فَإِذَا عرض انفتح بصر القلب فرأى صورة ذَلِكَ الشيء فالانفتاح هو الفقه وَالعارض هو الفهم. (١) وَأَمَّا في الشريعة فهو عَلَىٰ ثلاثة أقسام عَلَىٰ مَا ذكره المُصَنِّف رحمه الله «الأول علم المشروع بنفسه» وهو علم الحلال والحرام والجواز والفساد والواجب والمنهي والمندوب والمكروه بذاته مِنْ غير تنصيص عَلَىٰ الدَّلِيل كالعلم [بأن النكاح](٢) / س: ٦/ حلال والزنى حرام ونحو ذَلِكَ.

«والثاني اتقان المعرفة» أي: إحكامها به أي: بعلم المشروع بنفسه وَهَذَا القسم الثاني هو مَعرفة النصوص بمعانيها أي: مَعَ عِلَلِهَا كما يقال: دخلتُ عَلَيْهِ بثياب السفر، واشتريت الفرس بلجامه وسرجه أي: مَعهما/ ج: ١١/ وَهَذِهِ الباء تُسَمَّىٰ باء المصاحبة، والمشايخ رحمهم

(١) قال في نوادر الأصول في أحاديث الرسول (١/ ١٣٦) ما نصه: الفقه مشتق من تفقؤ الشيء، يقال في اللغة: فقأ الشيء إذا انفتح، وفقأ الجرح إذا انفرج عما اندمل، والاسم فقيء والهاء والهمزة تبدلان تجزي إحداهما عن الأخرى، فقيل: فقيء وفقيه، والفهم هو العارض الذي يعرض في القلب من النور، فإذا عرض انفتح بصر القلب فرأى صورة ذلك الشيء، فالانفتاح هو الفقه، والعارض هو الفهم، وقد ذكر الله تعالى في تنزيله الفقه فقال ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾.

(٢) في س: بالنكاح.

الله في الصدر الأول والثاني لَمْ يستعملوا لفظ العلل، وَإِنَّمَا استعملوا مكانها المَعَاني؛ اقتداءً برسول الله ﷺ حيث قَالَ: لَا يحلُّ دمُ امرئٍ مسلمٍ إِلَّا بإحدى معانٍ[1] ثلاث الحديث[2].

أي: إِلَّا بإحدىٰ عِلَلٍ، والدَّليل عَلَيْهِ لفظة «إحدَىٰ» بالتأنيث ولفظ «ثلاث» بالتذكير، وَمِنْهُ قول القُدوريّ رحمه الله: والمعاني الناقضة للوضوء إِلَىٰ آخره[3].

والمعرفة: علم تقدَّمه غفلة. قالهُ القاضي أَبُو بكرٍ، وَلِهَذا لَا يجوز إطلاق «العارف» عَلَىٰ الله تَعَالَىٰ.

وَقَالَ الرَّاغب الاصفهاني: إدراك الأثر بدون الذات، وَلِهَذا يقال: عرفت اللهَ، ولا يقال: علمته[4].

وَقِيْلَ: هِيَ إدراك البسيط دُوْنَ المركب، وَقِيْلَ: هِيَ ارتسام حقائق الموجودات في النفس بقدر الطاقة البشرية مِنْ ذات واجب الوجود وصفاته وأفعاله وغيرهَا، واختار أهل التحقيق هَذَا القول، وَقِيْلَ: هِيَ اسم لِلعلم المستَحدَث، والظاهر أَنَّ المراد مِنْهَا في الكتاب هو القول الأول أَو الرابع، وَقِيْلَ هو الخامس.

وقوله: «ضبط الأُصُول بفروعها» أي: مَعَ فروعها عَلَىٰ مَا يَأْتِي بيانه.

ثُمَّ نظير مَا ذكر مِنْ معرفة[5] النصوص بمعانيها هو أَنْ تَعرِفَ معنىٰ قوله تَعَالَىٰ: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ [المائدة: ٦] أَنَّ المراد انتقاض الطَّهارة بالخارج مِنَ السَّبِيلَين بسبب أَنَّهُ نجس خارج مِنْ بدن الإنسَان، ونقيس عَلَيْهِ الفصد والحجامة بِهَذِهِ العلَّة الجامعة[6].

---

(١) معان: ساقطة من س.

(٢) لم أقف عليه بلفظ: إحدى معان، ومن دون «معان» في سنن أبي داود (٤/ ١٧٠)، برقم (٤٥٠٢)، سنن الترمذي (٣/ ٧١)، برقم (١٤٠٢).

(٣) مختصر القدوري (ص: ١١).

(٤) ينظر المفردات في غريب القرآن (ص: ٥٦٠).

(٥) معرفة ساقطة من س.

(٦) الجامعة ساقطة من س.

والقسمُ الثالثُ هو العملُ بهِ حتى لا يصيرَ نفسُ العلمِ مقصودًا.

فإذا تمّت هذه الأوجهُ كان فقيهًا.

وَهَذَا أَيْضاً نظير ضبط الأُصُول بفروعها، أَو تقول: هو أَنْ نعرف أَنَّ الحَقيقة مَعَ المجاز لَا يجتمعان وَهَذَا أصل، وفرعه هو أَنْ نعرف أَنَّ المسَّ لَا يكون حدثاً فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [المائدة: ٦] ؛ لِأَنَّ مجازه وهو الجماع مراد مِنْ هَذَا النَّص، فَلَا تكون الحقيقة مرادةً، أَو أَنْ نعرف أَنَّ الشك لَا يعارض اليقين، فَإِذَا شك فِي طَهارته وَتيَقَّن فِي الحَدث وجب عَلَيْهِ الوضوء، وبالعكس لَا يجب.

«والقسم الثالث» مِنَ الأقسام الثلاثة هو العَمَل بعلم المشروع حَتَّىٰ لَا يصير العلم نفسه مَقصوداً؛ إِذ المقصود مِنَ المشروعات والتكاليف هو الابتلاء والامتحان الذِي به يتميَّز المخلّص مِنْ غيره والمتمكّن مِنَ العابد عَلَىٰ حرف، والابتلاء إِنَّما يتحقق بالعلم والعَمل لَا بالعلم وحده، فكان العَمَل هو المقصود بالذَّات، والعلم وسيلة إليه، وَلِهَذا قَالَ ﷺ فِي دعائه: أعوذُ بالله مِنْ علمٍ لَا ينفع(١).

وفسرهُ بعلم لَا يعمل به، وَقَالَ ﷺ: أعوذُ بالله مِنْ عليم اللسان جاهلِ القلب(٢).

وهو الذِي لَا يعمل بعلمه، سَمَّاهُ عليم اللسان وإن كَانَ محلُ العلم هو القلب؛ لِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَعمل بعلمه كَأَنَّهُ لَا علم له أصلاً، ألا ترىٰ إِلَىٰ قوله تَعالَىٰ: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠٢] كيف أثبتَ لأهل الكتاب العلمَ عَلَىٰ سبيل التأكيد القسميّ أولاً ونفىٰ عَنْهُم آخِراً حيث لَمْ يعملوا بعلمهم.

---

(١) جزء من حديث رواه أبو الشيخ في ذكر الأقران (ص: ٥٦)، برقم (١٦٧)، وهو في صحيح مسلم (٤/ ٢٠٨٨) برقم (٢٧٢٢) بلفظ: اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع...الحديث.

(٢) لم أقف عليه.

وَحُكي أَنَّ أعرابياً دخل على رسول الله ﷺ وَقَالَ : علِّمني يا رَسول الله سورة مِنَ القرآن فعلَّمه سورة «إذا زلزلت» فلما بلغ إِلَىٰ قوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾[الزلزلة: ٧] الآية، قَالَ الأعرابيّ : حَسبي يا رسول الله، فقال ﷺ: فَقُه الرَّجل[١].

سمّاه فقيهًا حيث علم مِنْهُ أَنَّهُ ضمَّ إِلَىٰ علمه اعتقادَه وعزمَه عَلَىٰ العَمَل به.

فَإِنْ قيل: كيف جعل العَمَل مِنْ قسم العلم مَعَ أَنَّ العَمَل مغاير للعلم حقيقةً؟ قلنا: إِنّ جَعل العَمَل مِنْ قسم العلم حصَل مِنْ تأويل قوله: «العلم نَوعان» بأنّ العلم[٢] المنجي مِنَ العقاب نوعان أَو نَحو ذَلِكَ عَلَىٰ مَا سبق تقريره، والعلم إِنَّما يكون منجياً إذا كَانَ العَمَل مقروناً به إِلَّا أَنَّ العَمَل في النَّوع الأول بالقلب وهو الاعتقاد وَفِي هَذَا النَّوع بالجوارح، أَو نَقُوْلُ: أراد رحمه الله مِنَ الفقه المذكور الفقهَ المطلق وهو الكاملُ، بدليل مَا ذكر بُعَيد هَذَا بِقَوْلِهِ: «فمن حوىٰ هَذِهِ الجملة كَانَ فقيهاً مُطلقاً وَإِلَّا فهو فقيه مِنْ وجه [دُوْنَ وجه][٣] وكماله بالعمل بِمَا مَر بيانه».

وَقَالَ الإِمَام علاء الدِّين عبد العزيز سلَّمَه الله تَعَالَىٰ : إِنَّا لَا نسلِّم أَنَّ دخول العَمَل في التقسيم يضرُّ به؛ لأنك إذا فسَّرتَ الحيوان مثلاً بِأَنَّهُ حسَّاس متحرك بالإرادة، وقسمتهُ بِأَنَّهُ أنواع فرس وكَذَا وَكَذَا ثُمَّ فسَّرت الإنسان بِأَنَّهُ حيوان ناطق بدخول النطق في التقسيم لَا يضره وَإِنْ كَانَ مغايراً للحيوانية حقيقة لوجود الحَيوانية بكمالها مَعَ زيادة قيد، فكذلك الشيخ قسم العلم بالنوعين ثُمَّ فسّر أحد النوعين وهو الفقه بِأَنَّهُ العلم المنضم إليه العَمَل فكان صحيحاً مستقيماً[٤]، فَإِذَا تمَّت هَذِهِ الأوجه وهي أقسام الفقه التي ذكرناها كَانَ فقيهاً أي: كَانَ حاويها فقيهاً، وَفِي بعض النُّسخ «كان[٥] فقهاً» أي: كَانَ مَا ذكر مِنَ الأوجه فقهاً.

(١) لم أقف عليه.

(٢) العلم: ساقطة من س

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٤) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ١٢).

(٥) كان: ساقطة من ج.

وقد دلَّ على هذا المعنى أنّ اللهَ تعالى سمّى علمَ الشريعةِ حكمةً فقال: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩]، وقد فسّرَ ابنُ عباسٍ رضي الله عنهما الحكمةَ في القرآنِ بعلْمِ الحلالِ والحرامِ، وقال: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥]، أي: بالفقهِ والشريعةِ، والحكمةُ في اللغةِ هوَ العلمُ والعملُ،

قَالَ رحمه الله: (**وَقَدْ دلَّ عَلَىٰ هَذَا المَعنىٰ**) إِلَىٰ قوله: (**وَقَالَ ﷺ: إذا أراد الله بعَبد خيراً يفقِّههُ في الدِّين**[1]).

أقول: الدَّلِيل عَلَىٰ المعنىٰ الذِي مرّ ذكره وهو أَنَّ الفقه عبارة عَن علم المشروع بنفسه وإتقان المعرفة به والعَمل به هو أَنَّ الله عزَّ وَعَلا سمَّىٰ علم الشريعة حكمةً بِقَوْلِهِ تَعَالىٰ: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ٢٦٩] وفسَّر ابن عباس رَضِيَ الله عنه الحكمة في القرآن -أَيْ: الكائنة أَو المذكورة فيهِ- بعلم الحلال والحرام[2]، ثُمَّ المراد مِنْ تفسيره رَضِيَ الله عنه هو العلم المقرون بالعمل لَا مجرد العلم بقرينة الخير الكثير؛ لِأَنَّ ذَلِكَ عبارة عَن حفظ النفس عَن الآفات في الدُّنْيَا، ودفع العقوبات عَنْهَا في العُقبىٰ، ولن يكون ذَلِكَ إِلَّا بالعمل، فلذلك كَانَت الحكمة متضمِّنة لِهَذَا العلم مَعَ العَمَل، فحصل مِنْ هَذَا التفسير أَنَّ الحكمة والفقه عبارتان عَن معبَّر واحد فكان تفسير الحكمة بِهَذَا تفسيرًا للفقه أَيْضاً.

وذكر في الكشَّاف: يؤتي الحكمة: يوفَّق للعلم والعمل به. والحكيم عند الله هو العالم العامل[3].

(١) مسند أحمد (٢٨/ ٤٨)، برقم (١٦٨٣٤).
(٢) زاد المسير في علم التفسير (١/ ١١٣).
(٣) تفسير الزمخشري (١/ ٣١٦).

فكذلكَ موضعُ اشتقاقِ هذا الاسمِ وهو الفقهُ دليلٌ عليهِ وهوَ العلمُ بصفةِ الإتقانِ معَ اتصالِ العملِ بهِ، قال الشاعرُ:

أرسلتُ فيها قرمًا ذا إقحامْ * طِبًّا فقيهًا بذواتِ الإبلامْ

و ﴿خَيْرًا كَثِيرًا﴾ تنكير تعظيم كَأَنَّهُ قَالَ: فقد أوتي أي: خير كثير أيْ: هو غاية في الخيريَّة والكثرة، كما يقول: مَررتُ برجل أيّ رجلٍ، أي: كامل في الرجوليَّة.

وَقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ﴾ [النحل: ١٢٥] أي: بالفقه والشَّريعة.

وذكر في الكشَّاف: إِلَىٰ سبيل ربك: إِلَىٰ الإسلام، بالحكمة: بالمقالة المحكمة الصحيحة.

وهو الدَّلِيل المُوضح للحقِّ المُزيلُ للشبهة، والموعظةِ الحسنة وهي التي لَا تخفىٰ عليهم أَنَّكَ تناصحهم بِهَا وتقصد مَا ينفعهم فيهَا، ويجوز أَنْ يريد القرآن، أي: ادعهم /ج:١٢/ بالكتاب الذِي هو حكمةٌ وموعظة حَسنةٌ[(١)].

وَإِنَّمَا قيَّد الموعظة بالحسنة دُوْنَ الحكمة؛ لِأَنَّ الحكمة حسنة أينما كَانَت وَإِلَّا لَا تكون حكمةً، وَأَمَّا الموعظة فقبيحة في غير موضعها، والحكمة في اللغة هِيَ العلم المتقن والعمل به، ألا ترىٰ أَنَّ ضده السَّفه وهو العَمَل عَلَىٰ خلاف موجب العقل، والحكيم: المُتقِنُ للأمور.

فالفعل إِنَّمَا يُسَمَّىٰ حكمةً إذا كَانَ عَن علمٍ.

والرجل إِنَّمَا يُسَمَّىٰ حكيماً إذا عمل بِمَا علم؛ إِذ لَو لَمْ يَعمل بِمَا علم لكان سفيهاً لَا حكيماً. وسُمِّيَ الحكماء سحرةً لِأَنَّهُ لَا يجري عَليهم سحرُ الدُّنْيَا كما لَا يجري عَلَىٰ السَّاحر سحر السَّاحر، وَإِنَّمَا لَا يجري عليهم سحرُ الدُّنْيَا مَعَ كونها أسحَرَ مِنْ سحَرَة بابل لاتصال علمهم بعملهم.

(١) تفسير الزمخشري (٢/ ٦٤٤).

سمّاه فقيهًا لعلمِهِ بما يَصلحُ وبما لا يَصلحُ والعملِ بِهِ، فمَن حوى هذه الجملةَ كان فقيهًا مطلقًا، وإلا فهو فقيهٌ مِن وجهٍ دونَ وجهٍ،

فعلم أَنَّ الحكمة هِيَ العلم بصفة الاتقان مَعَ اتصال العَمَل به.

وَقِيْلَ: الحكيم هو الذِي يمنع نفسه عَن هواها وعن القبائح، مأخوذ مِنْ حكمة الفرس[1] وهي التي تمنعه عَن الحدة والجموحة وَكَذَلِكَ محل اشتقاق اسم الفقه وهو الفقيه فإنه مشتق مِنَ الفقه فيكون محلاً لثبوت الاشتقاق دليل عَلَيْهِ أي: عَلَىٰ مَا ذكر وهو أَنَّ الفقه هو العلم بصفة الاتقان مَعَ اتصال العَمَل به.

قَالَ رؤبة:

أرسـلتُ فيهَـا قرمًـا ذا إقحـام   طَبًّـا فقيهًا بـذَوات الأبـلام[2].

وروي: «مُصعَباً» مكان «قَرماً» وَكَذَا ذكر في الكشَّاف[3]، فقوله: فيهَا هو مَوضع الإرسال، لَا صلته؛ لِأَنَّ «أرسل» يتعدَّىٰ بكلمة[4] إِلَىٰ لاَ بفي، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾ [نوح: ١]

ويقال: أرسلتُ فلاناً في رسالةٍ كذا.

قاله جارالله[5]، والضمير في قوله: «فيهَا» للنوق، والقرم: الفحل، وهو البَعير المكرم

(١) الفرس: ساقطة من ج.

(٢) من الرجز، ولم أقف عليه في ديوان رؤبة، ونسبه الزمخشري في الكشاف لرؤبة، وفي أساس البلاغة لعطاء السندي بلفظ: أرسلت فيها مقرما ذا تشهام... البيت

تفسير الزمخشري (٣/ ١٨٥)، أساس البلاغة (ص: ٤٧٩)

(٣) تفسير الزمخشري (٣/ ١٨٥).

(٤) بكلمة: ساقطة من س.

(٥) تفسير الزمخشري (٣/ ١٨٥).

وقد ندبَ اللهُ تعالى إليهِ بقولهِ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]،

الذِي لَا يُحمل عَلَيْهِ ولا يذلَّلُ.

وَمِنْهُ قيل للسيد قرمٌ؛ شبهاً بالفحل والمُصعب أَيْضاً الفحل، وَبِهِ سمِّي الرَّجل مصعباً.

و«ذا إقحام» أي: صاحب إدخال، والإقحام إدخال الشيء في الشيء بالعنف.

وَقَالَ مولانا بدر الدِّين الكردري رحمه الله: ذا إقحام أي: ذا إيقاع نفسه في الشدة، ورجلٌ طبٌّ بالفتح أي: عالم، وفحلٌ طَبٌّ: أي: ماهرٌ بالضِّراب، والإبلام مَصدرُ أبلمت الناقةُ إذا وَرِمَ حياؤها مِنْ شدَّة الضبعة وهي شدَّة شهوة الناقة الفحلَ، وَقَدْ ضبِعت بالكسر تضبعُ ضبعاً. كذا في الصَّحاح.

وَقَالَ مولانا حميد الدِّين الضرير رحمه الله: الأبلام بفتح الهَمزة جمع كلمة بَلمةٍ بتحريك اللام يُقال: ناقة ذاتُ بَلمةٍ وبالنَّاقة بلمةٌ شديدةٌ إذا اشتد ضبعتُها[1].

الضبَعة بفتح الباء: بِكُشني آمَدَنِ شُتُر.[2] وَقَالَ مولانا بدر الدِّين الكردري رحمه الله: الأبلام: بفتح الهمزة وكسرها.

وصف الشاعر القرم أولاً بالإقحام الذِي هو عبارة عَن العَمَل وثانياً بالطّب وهو عبارة عَن العلم ثُمَّ سمّاهُ فقيهاً بسبب علمه بِمَا يصلح للناقة وبما لَا يصلح لها والعمل بِذَلِكَ.

فعلم بِهَذَا أَنَّ الفقه عبارة عَن العلم والعمل به لغةً، فمن حوىٰ هَذِهِ الجملة أَيْ: جمع الأقسام المذكورة وَهِو علم المشروع بنفسه إِلَىٰ آخره، يقال: حواه يحويه حيّاً إذا جمعه، واحتواه

(١) فوائد البزدوي: (١/ ١٤١).

(٢) بالفارسية، ومعناها ما ذكره من اشتداد طلب الناقة للفحل.

وصفَهم بالإنذار وهو الدعوةُ إلى العلمِ والعملِ بهِ، وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: (خيارُكمْ في الجاهليةِ خيارُكمْ في الإسلام إذا فَقُهوا) وقال: (إذا أرادَ اللهُ بعبدٍ خيرًا يُفقِّهْهُ في الدِّينِ)

مثله- كَانَ فقيهاً أي: كَانَ حاويها فقيهاً مطلقاً أي: كاملاً تامّاً وهو الذِي أُريد بِقَوْلِهِ ﷺ: ولفقيهٌ واحد أشدُّ عَلَىٰ الشيطان مِنْ ألف عابد(١).

وَبِقَوْلِهِ ﷺ في وصف أمّته: فُقهاء حُنفاء كأنهم مِنَ الفقه أنبياء(٢).

«وَإِلَّا» أي: وَإِنْ لَمْ يَحو هَذِهِ الجملة المذكورة واقتصر عَلَىٰ وجه أو وجهين فهو فَقِيهٌ مِنْ وجه دُوْنَ وجه لوجود بعض أجزاء حقيقة الفقه.

«وَقَدْ ندب الله تَعَالَىٰ إليه» أي: دعا إِلَىٰ الفقه بمعنىٰ إِلَىٰ تعلُّم الفقه، و«ندبَ» يُعدَّىٰ إِلَىٰ المفعول الأول بنفسه وَإِلَىٰ الثاني باللام يقُال: ندَبهُ لأمرٍ فانتدبَ له، أي: دَعاه فأجابَ له. كذا في الصَّحاح(٣).

وَعَلَىٰ هَذَا يكون المفعول الأول مِنْ قوله: «وَقَدْ ندب الله تَعَالَىٰ» محذوفاً، وهو: أهل الإيمَان، أو النَّاس، وتعدية المفعول الثاني بإِلَىٰ لتضمين نَدب مَعنىٰ دَعا، والمفعول الثاني مِنْ دَعا يُعدَّىٰ بإِلَىٰ قَالَ الله تَعَالَىٰ: ﴿وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ﴾ [غافر: ٤٢] وَهَذَا يجوز أَنْ يكون ابتداء كلام في بيان فضيلة الفقه ويجوز أَنْ يكون مِنْ تتمَّة الدَّلِيل عَلَىٰ أَنَّ الفقه هو العلم والعَمل.

وبيانه أَنَّ الأول [أن الشرع قد ورد بفضائل الفقه مطلقًا في غير آية وحديث، ومعلوم

(١) جزء من حديث. نوادر الأصول في أحاديث الرسول (١/ ١٣٥).
(٢) لم أقف عليه.
(٣) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (١/ ٢٢٣).

أن تلك الفضائل منفية عنه عند تجرده عن العمل بدليل النصوص المطلقة الواردة في حق العلماء السوء، كقوله: ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ﴾ [الأعراف: ١٧٦] الآية، وقوله: ﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة: ٥]، وقوله: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢].

وقوله ﷺ: ويل للجاهل مرة، وللعالم أربعين مرة(١).

وما روي أنه ﷺ سئل عن شرار الخلق فقال: اللهم غفرًا، حتى كرر عليه فقال ﷺ: العلماء السوء(٢).

إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث فثبت أن مطلق الفقه واقع على العلم والعمل جميعًا، وذكر الامام الغزالي رحمه الله أن الناس تفرقوا في اسم الفقيه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دقائقها وعللها، واسم الفقه في العصر الأول كان مطلقاً على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا قال تعالى: ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]، والإنذار بهذا النوع من العلم دون تفاريع السلم والإجارة، قال ﷺ: لا يَفقَه العبدُ كلَّ الفقهِ حتى يَمقتَ الناس في ذاتِ الله(٣)، وسأل فرقد السبخي الحسن البصري عن شيء فأجابه فقال: إن الفقهاء يخالفونك! فقال الحسن: ثكلتك أمك! وهل رأيت فقيهاً بعينك؟!! إنما الفقيه هو الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة، البصير بدينه، المداوم على عبادة ربه، الورع الكاف عن أعراض المسلمين.

/ س:٧/ فكان اسم الفقه متناولًا لهذه العلوم وللفتاوى أيضًا، وخص الفتاوى، فتجرد له الناس لأغراض الجاه والاستتباع](٤) (٥) ولولا: حرف تحضيض كـهَلَّا، يدخل عَلَى

---

(١) لم أقف عليه.

(٢) لم أقف عليه.

(٣) جزء من أثر، ذكره في جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٨١٢)، برقم (١٥١٥)، وقال ابن عبدالبر: هذا حديث لا يصح مرفوعًا، وإنما الصحيح فيه أنه من قول أبي الدرداء.

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من ج.

(٥) ينظر إحياء علوم الدين (١/ ٣٢- ٣٣).

الماضي لمعنىٰ اللوم عَلَىٰ تركه، وَعَلىٰ المضارع لطلبه والحضّ عَلَيْهِ.

ونفر: بمعنىٰ ذهب، والفرقة: الجماعةُ الكثيرة، والطائفة: الجماعة القَليلة، قَالَ ابن عباس رَضِيَ الله عنه: هِيَ الواحد فما فوقه.

أي: فحين لَمْ يكن نفير الكافة وَلَمْ يَكُن فيهِ مَصلحة فهلّا نفر مِنْ كل جَماعة كثيرة جماعةٌ قليلةٌ.

ومَعنىٰ ليَتَفقهوا: ليتكلفوا في الفقاهة فيهِ، وللآية تأويلان أحدهما أَنَّ النبي ﷺ إذا خرج للغزو كَانَ المسلمون كُلهم يرغبون في الخروج معه فورد النهي عَن الخروج جملةً حفظاً لأهاليهم عَن العدو [لِأَنَّ العدو](١) عسىٰ أَنْ يَسبي أهاليَهم عند غيبتهم ويأخذ أموالهم.

والثاني أَنَّ النبي ﷺ إذا قعَد في المدينة وبعث السَّرايا إِلَىٰ الآفاق كَانَ المسلمون يَرغبون في الخروج مَعَ السَّرايا جملةً فورد النهي عنه لأنهم إذا خرجوا جملة لَو نَزل عَلَىٰ رسول الله ﷺ شيء مِنَ الأحكام لَمْ يَكُن معهُ أحد يبلِّغه إليه ثُمَّ يبلِّغه هو إِلَىٰ مَنْ غاب وخرج إِلَىٰ الغزو، فأمر بأن تنفر طائفة وتبقىٰ طائفة ليبلِّغ الشاهد الغائبَ مَا نَزَل مِنَ القرآن.

فَإِنْ قِيلَ: في هَذِهِ الآية نهيٌ للكل أَنْ ينفروا مَعَ النبي ﷺ إِلَىٰ الجهاد عَلَىٰ مَا ذكر في التأويل المذكور وأمر في الآية الأخرى بنفر الكلّ بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ [التوبة: ٤١] وَقَالَ: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ الْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا عَن رَّسُولِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ١٢٠] وَقَالَ: ﴿فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوِ انفِرُوا جَمِيعًا﴾ [النساء: ٧١].

قُلْنَا: الجواب عنه مِنْ وجوه، أحدها أَنَّ هَذِهِ الآية نسخت الآيات التي توجب الخروج جملةً. والثاني أمروا بنفر الكل عند [قلة المؤمنين، فَلَمَّا كثُر المسلمون أمروا بنفر البعض دُوْنَ البعض. والثالث أمروا بنفر الكل عند](٢) النفير وأمروا بنفر البعض دُوْنَ البعض في غير

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

حالة النفير. كذا ذكر مولانا المحقّق حسام الدِّين السغناقي رحمه الله(١).

قوله: «وصفهم بالإنذار» أي: وصف الله تَعَالىٰ الطائفة المذكورة بالانذار حيث قَالَ: ﴿وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ [التوبة: ١٢٢] والإنذار هو الإرشاد والنصيحة وَذَلِكَ في الحقيقه دعوة إِلَىٰ العلم والعمل به؛ لِأَنَّ الإرشاد إِلَىٰ الحق إِنَّمَا يتحقق بِذَلِكَ ولأنه إِنَّمَا يدعو أولئك الخلق بِمَا عندهم حَتَّىٰ /ج:١٣/ لَا يصير مِنَ الذين يقولون مَا لَا يفعلون ولا مِنَ الذين يأمرون النَّاس بالبرِّ وينسون أنفسهم، وهم مندوبون إِلَىٰ الإنذار، وَإِنَّمَا يكون مندوباً إذا عمل بِمَا علم؛ لِأَنَّ المنذر إذا لَمْ يعمل بِمَا ينذر لَا يلتفت إليه ولا إِلَىٰ كلامه أصلاً، وقوله ﷺ: خيارُكم في الجاهليةِ خيارُكم في الاسلامِ إذا فقهوا(٢)، فيهِ ندب إِلَىٰ تعلُّم الفقه وَكَذَا في الحديث الذِي يتلوه حيث ذكر فيهما السبب الحامل عَلَىٰ تعلُّمه الخيار خلاف الأشرار.

وفَقُهَ بالضَّم فقاهة مِنْ أفعال الطبائع نحو: كَرُمَ الرَّجل وَشَرُف إذا كَانَ الكرم والشرف طبيعةً له، وهنا أَيْضاً إِنَّمَا يقال: فَقُهَ إذا صار الفقه طبيعة له.

وفَقِهَ بالكسر إذا فهِم، وَذَلِكَ لَا يكون للطّبيعة بَل يقع هو أحياناً كما أَنَّ بخل لَا يكون للطبيعة بَل يقع أحيانًا كما قَالَ الشاعر:

ولربّمـــا بَخِـــلَ الجَـــوَادُ وَمَا به   بخلٌ ولكنْ ذَاكَ نحـــسُ الطالبِ(٣)

قَالَ الحكيم الترمذي رحمه الله: الدِّين الخضوع، والدون مشتق مِنْ ذَلِكَ(٤)، والفقه هو انكشاف الغطاء فَإِذَا عَبد الله بِمَا أمر ونهىٰ بعد أَنْ فهمه وعقلَه فانكشف له الغطاء عَن تدبره

(١) الكافي شرح البزودي (١/ ١٧٧).

(٢) جزء من حديث رواه البخاري، صحيح البخاري (٤/ ١٤٧)، رقم (٣٣٧٤).

(٣) من الكامل، لمالك بن أسماء بن خارجة، بلفظ:

...   ... ذاك بخــتُ الطالــبِ

المنتحل (ص: ١٠٥).

(٤) نوادر الأصول في أحاديث الرسول (١/ ١٣٦-١٣٧).

فيمَا أمر ونهي فَهِيَ العبادة الخالصة، وَذَلِكَ أَنَّ الذِي يؤمر بالشيء فرأى زينَ مَا أمر به وشَين مَا نُهِي عنه عمل عَلَىٰ بصيرةٍ وَكَانَ عَلَيْهِ أقوىٰ ونفسه بِهَا أسخى وحمد عَلَىٰ ذَلِكَ وشكر، والذي يعمىٰ عَن ذَلِكَ فهو جامد القلب كسلان الجوارح[1].

(١) نوادر الأصول في أحاديث الرسول (١/ ١٣٦).

وأصحابُنا همُ السابقونَ في هذا البابِ ولهمُ الرتبةُ العليا، والدرجةُ القصوى في علْمِ الشريعةِ، وهمُ الربانيّونَ في علْمِ الكتابِ والسنةِ وملازمةِ القدوةِ، وهمْ أصحابُ الحديثِ والمعاني.

[أئمتنا هم أهل الفقه والحديث]

قَالَ رحمه الله: (وأصحابنا هم[1] السابقون في هَذَا الباب) إِلَىٰ قوله: (وقدّموا قول الصحابي عَلَىٰ القياس).

أقول: «وأصحابنا» أي: وأصحاب مَذهبنا وهم أَبُو حنيفة وأصحابه رحمة الله عليهم «هم السابقون» أي: المتقدِّمون لَا غيرهم؛ إِذ السابق هو الذِي لَمْ يتقدمه أحد وَلِهَذا سمِّي الإِمَام سابقاً والمأموم الذِي لَمْ يدرك الإِمَام مِنْ أول صلاته مَسبُوقاً.

وقوله: «في هَذَا الباب» أي: في باب الفقه والاجتهاد وتخريج المَسَائل وتصحيح الأجوبة، عَن الحسن بن سليمان[2] أَنَّهُ قَالَ في تفسير قوله ﷺ: لاَ تقوم السَّاعة حَتَّىٰ يظهر العلم[3]: هو علم أَبِي حنيفة[4].

وعن محمد بن مقاتل سُئل ابن المبارك: مَتَىٰ يسع الرَّجل أَنْ يفتي أَو أَنْ يلي القضاء أو

---

(١) هم: ساقطة من س.

(٢) الحافظ، المتقن، الإمام، أبو علي الحسن بن سليمان البصري، نزيل مصر، سمع: أبا نعيم، وأبا غسان النهدي، وأقرانهم. حدث عنه: الإمام ابن خزيمة، وأبو بكر بن زياد النيسابوري، والطحاوي، وعدة. ووصفه أبو سعيد بن يونس بالحفظ. مات بمصر، في سنة إحدى وستين ومائتين. ينظر سير أعلام النبلاء (١٢/ ٥٠٨)

(٣) لم أقف عليه.

(٤) أخبار أبي حنيفة وأصحابه (ص: ٢٣).

الحكم؟ قَالَ: إذا كَانَ عالماً بالحديث بصيراً بالرأي عالماً بقول أَبِي حنيفة حافظاً له[١].

الرتبة: المنزلة وَكَذَلِكَ المرتبةُ، والعُليا: تأنيث الأعلى.

والدرجة: واحدة الدرجات، وهي الطبقات مِنَ المراتب.

القصوىٰ: تأنيث الأقصا وهو الأبعد مِنْ قصا المكان يَقصو قُصوّاً إذا بعُدَ، وَقلب الوَاو في العليا ياءً عَلَىٰ قاعدة العربية، والتصحيح شاذ كما في القصوى، وَذَلِكَ أَنَّ كل اسم عَلَىٰ «فُعلىٰ» بالضم وهو واوي تقلب واوه ياءً كما في الدُّنْيَا، ولا تقلب في الصفة كما في الغُروىٰ تأنيث الأغرا، فرقًا بَيْنَ الاسم والصِّفة وتخصيص الاسم بالقلب حملاً للأخفِّ، فعلىٰ هَذَا مِنْ حق القصوىٰ أَنْ تقال: القصيا في جميع اللغات كما جاء في بعضها؛ لِأَنَّهَا اسم، فكان ورودها بالواو شاذاً، وَفِي وُرودها بالواو وجيهٌ، وهو أَنَّ القصوىٰ قَدْ تستعمل مَعَ الموصوف نحو قولك: الغاية القُصوىٰ، فكان مَعنىٰ الصِّفة فيهَا باقياً فلذلك جاءت بالواو، والرَّبانِّي منسُوبٌ إِلَىٰ الرَّب بزيادة الألف والنون للتأكيد وهو الشديد التَّمسُّك بدين الله وطاعته، والقياس فيهِ فتح الراء، وَأَمَّا كسرها وضمُّها فمن تغيرات النسب.

وَقِيْلَ: هو العالم الفقيه.

وقيل هو [العالم المعلم][٢] وَقِيْلَ: هو العَالم العامل المُعَلِّمُ.

وَقِيْلَ: هو الذِي يُعلِّم صِغَار العلم قبل كباره.

وَقَالَ ابن الأعرابي والمبرِّد: الرَّبانيُ مِنَ الرَّب الذِي هو بمعنىٰ التربية[٣].

وَقَالَ الجوهريُّ: الرَّبانيُّ المتألّه العارف بالله تَعَالَىٰ[٤].

---

(١) أخبار أبي حنيفة وأصحابه (ص: ٢٦).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من ج.

(٣) ينظر النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/ ١٨١).

(٤) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (١/ ١٣٠).

ونظير الربانيّ في زيادة الألف والنون الرقبانيّ واللحيانيّ والنّورانيّ، إذا خُصَّ بغلظ الرقبة وطول اللِّحية وفرط نور الوجه.

والسُّنَّة تشمل القَول والفعلَ، والقِدوة بكسر القاف بمعنىٰ الاقتداء كالأسوة بمعنىٰ الائتساء.

وَقَدْ يُضَمُّ القاف.

والائتساء: الاقتداء، قَالَ الله تَعَالَى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] أي: كَانَ فيهِ مَذهب حسن مرضيّ بأن يؤتسىٰ به ويُتَّبَع أثره.

وقوله: «وملازمة القدوة» معناه أنَّهم يلازمون طريق الصَّحَابَة والتَّابعين رَضِيَ الله عَنْهُم في أخذ الأحكام مِنَ الكتاب أولاً ثُمَّ مِنَ الأحَاديث ثُمَّ مِنَ الإجماع ثُمَّ مِنْ أقوال الصَّحَابَة ثُمَّ يستعملون الرَّأي عَلَىٰ ترتيب الفروع عَلَىٰ الأُصُول ولا يحُطُّون رُتبة النصوص عَن منزلتها ولا يرفعونها عَن منزلتها أَيْضاً.

وقوله: «وهم أصحاب الحديث» أي: وأصحابنا أصحاب الحديث، «والمَعَاني» أي: والمعاني الفقهية، أَمَّا المعاني الفقهية فقد سلَّم لهم العُلماء تِلْكَ إجمالاً وتفصيلاً.

أَمَّا إجمالاً فَإِنَّهُم سَمَّوا أصحابنا أصحابَ الرَّأي أي: أصحَاب الفقه.

إذ الرَّأي اسم للفقه الذِي سبق ذكره لغة وشريعةً، يقال: رأى في الفقه رأياً -بِدِلْ دِيدْ-، ورأىٰ رؤية -بِجَشِمْ دِيدْ-، ورأىٰ رؤيا -بخْوابْ ديد-(١)، وَأَمَّا تفصيلًا فما رُوي أَنَّ الشافعي رحمه الله قَالَ: النَّاس كلهم عيال أَبِي حنيفة رحمه الله في الفقه.

---

(١) بالفارسية، ومعناها:
رأى بالقلب.
رأى بالبصر.
رأى بالمنام.

أمّا المعاني فقدْ سَلَّمَ لهمُ العلماءُ حتى سَمَّوهمْ: أصحابَ الرأي، والرأيُ اسمٌ للفقهِ الذي ذكرْنا، وهمْ أولى بالحديثِ أيضًا، ألا ترى أنهم جوّزوا نسخَ الكتابِ بالسنةِ؛ لِقوّةِ منزلةِ السنّةِ عندَهم،

وَقَالَ المزنيّ رحمه الله: سمعت الشافعي يقول: النَّاس عيال أَبِي حنيفة في القياس والاستحسان.

وَقِيْلَ لمالك رحمه الله: هَل رأيت أَبِا حنيفة فقال: نعم، رأيتُ رجلاً لَو كلمك في هَذِهِ السَّارية أَنْ يجعلها ذهباً لقام بحجَّته.

وروي أَنَّهُ كَانَ ينظر في كتب أَبِي حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ ويتفقه بِهَا.

وذكر الامام شمس الأئمة السرخسيّ رحمه الله في المبسوط أَنَّ ابن سُريج مِنْ أصحَاب الشافعي بلغه أَنَّ رجلاً يقع في أَبِي حنيفة فدعاه وَقَالَ: يا هَذَا أتقعُ في رجل سلّم له النَّاس ثلاثة أرباع العلم، وهو لَا يسلم لهم الرُّبعَ؟

فقال: وكيف ذاك؟! قَالَ: الفقه[1] سؤال وجواب، وهو الذِي تفرّد بوضع الأسئلة فَسلمَ له نصف العلم، ثُمَّ أجاب عَن الكلِّ، وخصومه لَا يقولون: إِنَّهُ أخطأ في الكلّ، فَإِذَا جعلت مَا وافقوا فيهِ مقابلاً بِمَا خالفوا فيهِ سَلِمَ له ثلاثة أرباع العلم وبقيَ بينه وَبَيْنَ جميع النَّاس ربع العلم! فتابَ الرَّجل عَن وَقِيْعَتِهِ في أَبِي حنيفة رحمة الله عَلَيهِ[2].

وَمَا ذاك إِلَّا ببركة الانصاف.

والمصنف رحمه الله /ج:١٤/ رَدَّ بِهَذَا الكلام طعن الخصوم في أَبِي حنيفة وأصحابه رحمة الله عليهم فَإِنَّهُم قَالُوا: كانوا أصحَاب الرَّأي دُوْنَ الحَديث، يعنون أَنَّهم وضعوا الأحكام

---

(١) ساقطة من س.

(٢) ينظر المبسوط للسرخسي (١/ ٣).

وَعمِلوا بالمَراسيلِ تَمسّكًا بالسنّةِ والحديثِ، ورَأَوا العملَ بهِ معَ الإرسالِ أولى منَ الرأيِ، ومَنْ ردَّ المراسيلَ فقدْ رَدَّ كثيرًا من السنةِ، وعَملَ بالفرعِ بتعطيلِ الأصل، وقَدّموا روايةَ المجهولِ على القياسِ، وقدّموا قولَ الصحابيِّ على القياس.

باقتضاء آرائهم، فَإِنْ وافق الحَديث رأيهم قبلوه، وَإِلَّا قدَّموا آراءهم عَلَيْهِ وَلَمْ يلتفتوا إليه.

فردَّ عليهم طَعنهم بِهَذَا الكلام، وَقَدْ حكي أَنَّ الْمُصَنِّف سقىٰ الله ثراه ناظر إمام الحرمين في أوان التحصيل ببخارى بإشارة أخيه الشيخ الإِمَام صدر الاسلام أَبِي اليسر رحمه الله وأفحمهُ، فلما تفرقوا قَالَ إمام الحرمين: إِنْ المعاني قَدْ تيسَّرت لأصحاب أَبِي حنيفة رحمه الله، ولكن لَا ممارسة لهم بالحَديث.

فبلغ الْمُصَنِّف ذَلِكَ فردَّه في تصنيفه هَذَا.

قوله: «وهم أولىٰ بالحَديث» أي: بأن يكونوا من أصحاب الحديث أَيْضاً تفصيلاً وإجمالاً.

أَمَّا تفصيلاً فلِما رُوي عَن يحيىٰ بن آدم أَنَّهُ قَالَ: إنَّ في الحديث ناسخاً ومنسوخاً كما في القرآن، وَكَانَ النُّعمان جمع حديث أهل بلده كلَّه فنظر إِلَىٰ آخر مَا قبض عَلَيْهِ فأخذ به وَكَانَ بِذَلِكَ فقيهاً.

وعن النضر بن محمد: مَا رأيتُ أحداً أكثرَ أخذًا بالآثار مِنْ أَبِي حنيفة، إِلَىٰ غير ذَلِكَ.

وَأَمَّا إجمالاً فما ذكره المصنف رحمه الله في هَذَا الكتاب.

الأيضُ: العَودُ إِلَىٰ الشيء، تقول: فعل ذَلِكَ أَيْضاً إذا فعلهُ معاوداً فاستُعير لمعنىٰ الصيرورة لإلتقائهما في معنىٰ الانتقال.

يقال: صار الفقير غنياً، وعاد غنياً. كذَا في الفائق(١).

---

(١) الفائق في غريب الحديث (١/ ٦٨).

وذكر في الصَّحاح قولهم: فعلتُ ذلك أيْضاً، قَالَ ابن السِّكيت: هو مصدر قولك: آض يئيض أيْضاً، أي: عادَ يقال: آضَ فلان إِلَىٰ أهله، أي: رجعَ وَإِذَا قَالَ لك: فعلتُ ذاك أيْضاً قُلتَ: قَدْ أكثرتَ مِنْ أيضٍ، ودعني مِنْ أيضٍ، وآض كذا أيْ: صار(١).

المراسيل جمع المُرسل، وهو المطلق لغةً، والمراد به ههنا هو الذِي أطلق عَن ذكر الإسناد كما إذا قيل: قَالَ رسول الله، مِنْ غير ذكر الراوي الأعلىٰ الذِي سمعهُ مِنَ النبي ﷺ، وَفِي عُرف أهل الحديث هو مَا رواه التابعي عَن النبي ﷺ مِنْ غير ذكر الصحابي، وفي عُرف بعض أهل الأُصُول: هو قول غير الصحابي: قَالَ رسول الله كذا، وقوله: «تمسكًا بالسنة والحديث» ذكر فيه الخاص -وهو الحديث؛ لأنه لا يتناول إلا القول- بعد العام -وهو السُّنَّة- لِأَنَّهَا تتناول القول والفعل، لئلا يتوهم أَنَّ المراد مِنْ هَذَا العام هو الخاص، فذكر الخاص بعد العام، وَقَالَ الإمام علاء الدِّين عبدالعزيز سلّمه الله تَعَالَىٰ: والأظهر أنهما مترادفان ههنا(٢)، ورأوا العمل أي: اعتقدوا العمل بالحديث مَعَ الإرسال أولىٰ مِنَ العَمَل بالرأي أي: بالقياس لتأخر مرتبة القياس عَن مرتبة الحديث؛ لَمَّا عرف، ومن ردّ المراسيل فقد ردّ كثيراً مِنَ الأخبار الثابتة إِذ الأخبار المرسلة كثيرة وَقَدْ جمعوها دفترًا قريباً مِنْ خمسين جزءً أو أقل أو أكثر، وعملَ بالفرع وهو القياس بتعطيل الأصل أي: مَعَ تعطيل الخبر المرسل فإنه الأصل بالنسبة إِلَىٰ القياس وأَنَّ ذَلِكَ غير جائز؛ إِذ السُّنَّة أصل والرأي فرع، ومن شرط صحة العَمَل بالفرع أَنْ يكون(٣) مقرّرًا للأصل لَا معطلًا له، وقدّموا رواية المجهول -أَيْ: قدم أصحابنا رحمهم الله رواية المجهول- عَلَىٰ القياس حَتَّىٰ قدموا رواية مَعقِل بن سنان(٤) فِي وجوب مهر المثل في مسألة المفوَّضَة -وهي التي فوَّضَت بضعها إِلَىٰ زوجها أي: زوَّجتْهُ نفسَها بغير مهر ثُمَّ مات عَنْهَا زوجها قبل الدخول- عَلَىٰ القياس، وهو عدم وجوب مهر المثل قياسًا عَلَىٰ الفرقة بالطلاق

(١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٣/ ١٠٦٥).
(٢) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ١٧).
(٣) يكون: ساقطة من س.
(٤) له صحبة، قتل صبرًا يوم الحرة سنة ٣٦هـ. ينظر الإصابة في تمييز الصحابة (٦/ ١٤٣- ١٤٤).

قبل الدخول مِنْ غير تسمية المهر وَذَلِكَ في قصة بروع بنت واشق عَلَىٰ مَا يَأْتِي بيانُها في باب السُنن، والمجهول هو مَنْ لَمْ يعرف برواية الحديث لكونه لَمْ يرو إِلَّا حديثاً أَو حديثين، وذكر [في شمايل النبي عليه السلام أن](١) ابنَ أَبِي طارق [لم يرو] (٢) إِلَّا حديثاً واحداً(٣)، وقدَّمَ أصحابنا رحمهم الله قول الصحابي عَلَىٰ القياس لاحتمال أَنَّهُ سمع ذَلِكَ مِنَ الرسول ﷺ، وهو قول أَبِي سعيد البردعي رحمه الله(٤) (٥) / س:٨/ وَهَذَا مِنْهُم تعظيم للحديث وتفخيم لشأنه فيكونون أولىٰ بالحديث مِنْ غيرهم، وَذَلِكَ مثلُ عمل أصحابنا رحمهم الله في إفساد شراء مَا باع بإقل مِمَّا باع قبل نقد الثمن بقول عائشة رضي الله عنها(٦)، وهذا فيما لاَ يُدرك بالقياس باتفاق بَيْنَ أصحابنا، وَأَمَّا فِيمَا يدرك بالقياس فقد خالفَ الكرخيُّ أبا سعيد وَقَالَ

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الكافي شرح البزودي (١/ ١٨٢)

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الكافي شرح البزودي (١/ ١٨٢)

(٣) يريد ما قاله الترمذي في الشمائل المحمدية (ص: ١٣٦) حيث قال: حدثنا قتيبة بن سعيد قال: حدثنا حفص بن غياث، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن حكيم بن جابر، عن أبيه قال: دخلت على النبي ﷺ فرأيت عنده دباء يقطع فقلت: ما هذا؟ قال: «نكثر به طعامنا» قال أبو عيسى: وجابر هو جابر بن طارق ويقال: ابن أبي طارق، وهو رجل من أصحاب رسول الله ﷺ ولا نعرف له إلا هذا الحديث الواحد، وأبو خالد اسمه: سعد .

(٤) البردعي: أحمد بن الحسين أبو سعيد البردعي سكن بغداد أحد الفقهاء الكبار وأحد المتقدمين من مشائخنا ببغداد تفقه على أبي علي الدقاق وموسى بن نصر الرازي، تفقه عليه أبو الحسن الكرخي وأبو طاهر الدباس القاضي وأبو عمرو الطبري، دخل بغداد حاجا فوقف على داود بن علي صاحب الظاهر وكان يكلم رجلًا من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله وقد ضعف فى جوابه الحنفي فجلس البردعي وكلمه فانقطع داود وقال ينظر فى هذا وقام أبو سعيد فعزم على القعود ببغداد والتدريس لما رأي من عليه من أصحاب الظاهر، وأقام أبو سعيد ببغداد سنين كثيرة يدرس ثم خرج إلى الحج فقتل فى وقعة القرامطة مع الحجاج سنة سبع عشرة وثلاث مئة. ينظر الجواهر المضية في طبقات الحنفية (١/ ٦٦- ٦٧)

(٥) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٢٥٦).

(٦) مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٨/ ١٨٥) برقم (١٤٨١٣): أخبرنا عبد الرزاق، عن الثوري، عن أبي إسحاق، عن امرأته قالت: سمعت امرأة أبي السفر، تقول: سألت عائشة فقلت: بعت زيد بن أرقم جارية إلى العطاء بثمان مائة درهم، وابتعتها منه بست مائة، فقالت لها عائشة: « بئس ما اشتريت، أو بئس ما اشترى، أبلغي زيد بن أرقم: أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب » قالت: «أفرأيت إن أخذت رأس مالي؟» قالت: «لا بأس، من جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف»

وقالَ محمدٌ رحمه الله تعالى في كتابِ أدب القاضي: لا يَستقيمُ الحديثُ إلا بالرأْيِ، ولا يستقيمُ الرأيُ إلا بالحديثِ، حتى أنَّ مَن لا يُحسنُ الحديثَ أو علْمَ الحديثِ ولا يُحسنُ الرأيَ فلا يَصلحُ للقضاءِ والفتوى.

له: لا يجب تقليد الصحابي إِلَّا فِيمَا لَا يدرك بالقياس[١]، وَقَالَ الشافعي رحمه الله: لاَ نقلد أحداً مِنْهُم[٢].

وَإِذَا ثبتَ مَا ذكر كيف نظنُّ بأصحابنا أنَّهم كانوا يقدمون القياس عَلَىٰ الحديث الصحيح؟!! فلو زعمَ زاعم أنَّهم خالفوا الحديث في صورة كذا وَكَذَا فذلكَ لمعارضة حديث آخر ثابت عندهم يؤيدهُ القياس أَو لدلالة آية أَو نحو ذَلِكَ عَلَىٰ مَا بين في الكتب المطوّلة.

قَالَ رحمه الله: (**وَقَالَ محمد رحمه الله في أدب القاضي**) إِلَىٰ قوله: (**ونعم الوكيل**).

أقول: الأدبُ أدبانِ أدبُ النفسِ وأدبُ الدرس، نقولُ مِنْهُ: أدب الرَّجل فهو أديب، وهو اسم لكل رياضة محمودة يتخرّج بِهَا الإنسَان في فضيلة مِنَ الفضائل، ومدار تركيبه عَلَىٰ الجمع والدعاء، وَمِنْهُ: أدِب القومَ بالكسر إذا دعاهم إِلَىٰ طعامه، والآدب الدّاعي إليه، والمأدُبة بضم الدال وفتحها اسم الطعام[٣]، عَن علي رَضِيَ الله عنه أَنَّهُ قَالَ: العلمُ نوعانِ مسموعٌ ومطبوعٌ، ولا ينفع مسموع إذا لَمْ يَكُن مطبوعاً، ومعنىٰ قول محمد رحمه الله: لَا يستقيم الحديث إِلَّا بالرأي: لَا يستقيم العَمَل بالحديث إِلَّا بالفقه؛ إِذ لَو لَمْ يَكُن العامل به فقيهاً لحملَ الحديث عَلَىٰ الظاهر في محل لَا يكون الظاهر مِنْهُ مراداً وَإِنَّهُ خطأ محض، كما إذا سُئلَ غير الفقيه أَنَّ الإرضاع بلبن الشاة أيوجب التحريم أم لَا؟ فقال: إنه يوجبه؛ لقَوْلِهِ ﷺ: كلُ صبيين اجتمعا عَلَىٰ ثدي واحد حرمَ أحدهُما عَلَىٰ الآخر[٤].

---

(١) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٢٥٦).

(٢) ينظر الرسالة للشافعي (١/ ٥٩٦).

(٣) ينظر الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (١/ ٨٦).

(٤) لم أقف عليه. وهو يشير إلى ما حكاه في المبسوط للسرخسي (٣٠/ ٢٩٧) أن محمد بن إسماعيل البخاري

وقد ملأَ كتبَه من الحديث، ومَن استراحَ بظاهرِ الحديثِ عن بحثِ المعاني ونكلَ عن ترتيبِ الفروعِ على الأصولِ انتسبَ إلى ظاهرِ الحديث.

فهذا الحكم مِنْهُ خطأ لكونه لَيْسَ مذهباً لإحد مِنْ العلماء رحمهم الله؛ إذ ظاهر هَذَا الحديث لَيْسَ بمراد وَإِنَّما وقعَ صاحب الحديث في هَذَا لعدم رأيه، وكذا لَا يستقيم الفقه إِلَّا بمعرفة الحديث حَتَّىٰ إذا سُئل الفقيه الذِي لَا يعرف الحديث أيفسد التقيّؤ الصوم أم لَا؟ فيقول: لَا؛ لِأَنَّ الشيء إنما ينتفي بوجود مَا ينافيه والتقيّؤ لَا ينافي الصوم؛ لِأَنَّ الصوم كفٌّ[1] عَن الأكل والشرب والجماع /ج:١٥/ مَعَ شرائط ذَلِكَ وَلَمْ يوجد لِذَلِكَ مناف إِذ الأكل شغل الباطن والتقيؤ تفريغ الباطن وأنه ملائم للصوم لَا مناف له، فهذا الفقه صحيح في نفسه، لكنه مخالف للحديث وهو قوله ﷺ: مَنْ قاء فَلَا قضاء عَلَيْهِ، وَمَنِ استقاء فعليه القضاء[2].

فعلم أَنَّ العَمَل بالحديث لَا يُحسن بدون معرفة الفقه، ولا العَمَل بالرأي بدون معرفة الحديث.

فَإِنْ قيل: ظاهر قوله: لَا يستقيم الحديث إِلَّا بالرأي ولا يستقيم الرَّأي إِلَّا بالحديث يُفضي إِلَىٰ الدّور وَإِنَّهُ باطل، قُلْنَا: الجهة مختلفة؛ إِذ صحة العَمَل بالرأي يتوقف عَلَىٰ المعرفة بالحديث، وصحة العَمَل بالحديث يتوقف عَلَىٰ المعرفة بالرأي لَا عَلَىٰ صحة العَمَل بالرأي، فَلَا دور، وَقِيْلَ: فيهِ نفي استقامة كل واحد مِنْهُمَا بدون استقامة الآخر، لَا وجودهما، واستقامة الشيء عبارة عَن العَمَل به عَلَىٰ وجه الصواب، والعمل بكل واحد مِنْهُمَا مغاير للعمل بالآخر، فكانَ اصلُ وجود كل واحد مِنْهُمَا غير مفتقر إِلَىٰ الآخر، فحينئذ لَا يتنافيان

صاحب التاريخ – رضي الله عنه – يقول تثبت الحرمة وهذه المسألة كانت سبب إخراجه من بخارى، فإنه قدم بخارى في زمن أبي حفص الكبير – رحمه الله – وجعل يفتي فنهاه أبو حفص – رحمه الله – وقال لست بأهل له فلم ينته حتى سئل عن هذه المسألة فأفتى بالحرمة فاجتمع الناس وأخرجوه.

(١) ساقطة من س.

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وبنحوه في سنن الترمذي (٢/ ٩١)، برقم (٧٢٠).

في وجود استقامتهما، فَإِنَّ معناه لا يستقيم العَمَل بالحديث إِلَّا بالعمل بالرأي عَلَىٰ وجه الصواب، ولا يستقيم العَمَل بالرأي عَلَىٰ وجه الصواب إِلَّا بالعمل بالحديث، ولا منافاة فِي هَذَا؛ لِأَنَّهُ يجوز أَنْ يكون العَمَل بالحديث موجودًا واستقامة العَمَل بالحديث لَمْ تكن موجودة، أَو نَقُوْلُ: المراد مِنْ كلام محمد رحمه الله اجتماعهما كما فِي العلّة ذات الوصفين مِنَ القرابة والـمُلك في حق العتق فَإِنَّ القرابة لَا تعمل بدون الـمُلك ولا الـمُلك بدون القرابة، فكان المُراد اجتماعهما في حق العتق، فكذلك ههنا المراد فِي حق اجتهاد المجتهد اجتماع استقامة الحديث والرأي، لَا أَنْ يكون وجودُ كل واحد مِنهُمَا موقوفاً عَلَىٰ وجود[1] الآخر.

وَقَالَ الإمام مولانا علاء الدِّين عبد العزيز سلمّهُ الله تَعَالَىٰ: لَا دورَ ههنا؛ لِأَنَّ الدورَ أَنْ يجعل كل واحد مِنْهُمَا في وجوده مفتقراً إِلَىٰ الآخر كما لَو قِيلَ: لَا يوجد الخمر إِلَّا بالعنب ولا يوجد العنب إِلَّا بالخمر، وَلَيْسَ الأمر ههنا كَذَلِكَ؛ لِأَنَّ الرَّأي لَيْسَ بمفتقر في وجوده إِلَىٰ الحديث ولا الحديث إِلَىٰ الرَّأي، ولكن افتقار كل واحد إِلَىٰ الآخر في أمر آخر وهو إثبات الحكم الشرعي في الحادثه لعلّة ذات وصفين مفتقر كل وصف إِلَىٰ الآخر في إثبات الحكم، وَلَيْسَ هَذَا مِنَ الدور في شيء، فصار معنىٰ الكلام لَا يستقيم الحديث إِلَّا بالرأي لإثبات الحكم الشرعي، ولا الرَّأي إِلَّا بالحديث لإثبات الحكم أَيْضاً، وَلَيْسَ فيهِ دور كما ترىٰ[2]، وعن بعض المشايخ أَنَّهُ كَانَ يقول: وَإِنْ كَانَ كل واحد مِنْهُمَا محتاجاً إِلَىٰ الآخر لكنَّ الاكتفاء بالرأي أكثر ضرراً مِنَ الاكتفاء بالحديث، أَلَا ترىٰ أَنَّ الضُلّال الذين ضلّوا بسبب الاكتفاء بالرأي مِنْ أهل الأهوَاء أكثر مِنَ الذين اكتفوا بظاهر الحديث، ونظير مَا ذكرناه مِنِ اختلاف الجهة مَا قيل في قوله تَعَالَىٰ: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠] إِنَّ «أَيًّا» منصوب بـ«تدعوا»، و«تدعوا» مجزوم بِـ«أَيًّا» فكان هَذَا عاملاً فيهِ حالَ كونه معمولاً له، والعامليّة تقتضي التقدم والمعموليّة تقتضي التأخر، والشيء بالنسبة إِلَىٰ غيره لَا يكون متقدماً عَلَيْهِ ومتأخراً عنه في حالة واحدة، ولكن عمل هَذَا في ذاك غير عمل ذاك في هَذَا، إِذ عملُ

(١) وجود: ساقطة من س.
(٢) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ١٨).

وهذا الكتابُ لبيانِ النصوصِ بمعانيها، وتعريفِ الأصولِ بفروعِها على شرطِ الإيجازِ والاختصارِ إنْ شاءَ اللهُ تعالى، وما توفيقي إلا باللهِ، عليهِ تَوكّلتُ وإليهِ أُنيبُ، حسبُنا اللهُ ونِعمَ الوكيلِ.

أحدهما باعتبار الشرطية وعمل الآخر باعتبار المفعوليّة، والمفعوليّة غير الشرطيّة فَلَا يتنافيان.

الفتوىٰ والفُتيا جواب الحادثة مِنَ الفتىٰ وهو الشاب القوي؛ لِأَنَّ المفتي يقوّي السائل في بيان حكم المسالة وجوابها، قوله[1]: «وملأ كُتبهُ» أي: ملأ محمد رحمه الله مصنّفاته، والاستراحة: طلب الراحة، ويقال: استراح فلان بزيد عَن عمرٍو أي: اشتغلَ بزيد وأعرضَ عَن عمرو فقولهُ: «ومن استراح بظاهر الحديث عَن بحث المعاني» أي: اشتغلَ به واقتصر عَلَيْهِ وأعرض عَنْ بحث معانيه، وَقِيْلَ: استراح معناه اكتفىٰ وطلب راحة نفسه عَن مشقّة طلب المعاني بظاهر الحديث ويقال: نكل عَن العدو وعن اليمين يُنكل بالضم أي: جبُن، ونكلَ عَن القرن إذا تأخر ووقف عَن القتال، والناكل الجبان الضعيف، وقوله: «ونكلَ عَن ترتيب الفروع» أي: امتنع عنه وتأخرَ أَو ضعُفَ أَو أعرضَ، وانتسب عَلَىٰ البناء للفاعل يقال: انتسبَ إِلَىٰ أبيه أي: اعتزىٰ إليه وانتمىٰ، والكتاب مأخوذ مِنَ الكتب وهو الجمع؛ إذ فيهِ جمعُ الحروف والكلمات، أَو مِنَ الكتابة أَو مِنَ الكتيبة وهي الجيش تقول: كتبَ فلان الكتائب أي: عبّاها كتبةً، وتكتبّت الخيلُ أي: تجمّعت، والبيانُ مَا تبيّنَ به الشيءُ مِنَ الدّلالة وغيرها، وبان الشيء بياناً اتضّحَ فهو بَيّنٌ، والنّصُ في اللغة مُنتهي الشيء، وَفِي عُرف أهل الأُصُول هو الدَّليل مِنَ الكتاب والسُّنَّة؛ اذ انتهاء الادلّة إليهما، والباء في قوله: «بمعانيها وبفروعها» بمعنىٰ مَعَ[2] عَلَىٰ مَا قيل، وحقيقته ملتبسةً بمعانيها وملتبسة بفروعها كقولك: دخلتُ عَلَيْهِ بثياب السفر أي: ملتبساً بِهَا، ولا يجوز أَنْ تكون الباء بمعنىٰ مَعَ؛ لِأَنَّ الباء

(١) قوله: ساقطة من ج.

(٢) مع: ساقطة من س.

حرفٌ، ومع اسم لازم الإضافة، وَإِنَّمَا يراد به أَنَّهُ للمصاحبة كذا ذكرهُ جار الله العلّامة[1].

وقوله: «بمعانيها» أي: بأن يُبيّن معنىٰ الخاص والعام وغيرهما إِلَىٰ الأقسام الثمانين، وقوله: «بفروعها» أي: بأن يُعرف أنّ معنىٰ النّص هَذَا، أي: الوصف المؤثر في هَذَا النّص هَذَا، وَهَذَا الوصف المؤثر موجود في ذَلِكَ الفرع فيجب أَنْ يثبت مثل ذَلِكَ الحكم فِي الفرع، كما تقول في قوله تَعَالَىٰ: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ [المائدة: ٦] أنَّ المعنىٰ المؤثر الذِي هو مناط الحكم فِي هَذَا النص خروج النجاسة مِنْ بدن الإنسَان؛ لِأَنَّ انتقاض الطهارة المستفاد مِنْ هَذَا النص لَا يخلو إما إنْ كَانَ متعلقاً بالخارج المخصوص أو بالمَخرج المخصوص أو بهما جميعاً، لا جائز أَنْ يكون متعلقاً بالخارج المخصوص وهو البول والغائط؛ لانتقاض الطهارة بخروج الدم مِنْهُ، ولا جائز أَنْ يكون متعلقاً بالمَخرج المخصوص للزوم انتقاض الطهارة أبداً، أو لعدم حصول الطهارة ابداً لوجود المنافي للطهارة، ولا جائز أَنْ يتعلق بهما جميعاً لانتقاض طهارة بمن طُعن تحت سرّته وخرجت العَذرة مِنْهُ عند الخصم أَيْضاً، مَعَ انعدام المقارنة بَيْنَ الخارج المخصوص والمَخرج المخصوص، فعُلمَ بِهَذَا أَنَّ انتقاض الطهارة فيما إذا خرج البول والغائط من السبيلين لوجود خروج النجاسة من بدن الإنسان، وفي هذا لا يتفاوت ما إذا خرج الدم من غير السبيلين بسبب الفصد والحُجامة أو غيرهما وَمَا إذا خرجَ الدم مِنَ السبيلين فينتقض الطهارة / ج:١٦/ في الفصد والحُجامة كما ينتقض فيما إذا خرجت مِنَ السبيلين.

الإيجازُ: مِنْ أوجزت الكلام إذا قصّرته، وكلامٌ موجَز ووجزٌ ووجيزٌ، واختصارُ الكلام إيجازه لغةً، وَقَدْ صنّف المصنف سقىٰ الله ثراه في أُصُوْل الفقه كتاباً أطول مِنْ هَذَا الكتاب وبسط فيهِ الكلام[2] فوعدَ أَنَّ هَذَا التّصنيف يكون أوجز مِنْهُ، والتعالي الارتفاع، تقول مِنْهُ إذا أمرتَ: تعالَ يا رجل بفتح اللام، وللمرأة: تعالي، ولا يجوز أَنْ يقال مِنْهُ: تعاليت وَإِلَىٰ أي

(١) ينظر المفصل في صنعة الإعراب (ص: ٣٨١).

(٢) الكلام: ساقطة من س.

شيء أتعالى. كذا فِي الصّحاح[١].

والمعنىٰ عبارة عَن الشيء الذِي عنّاه العاني وَذَٰلِكَ بالذّات هو الأمر الذهني، وبالعرض هو الشيء الخارجي، فَإِذَا قيل: أراد القائل بِهَٰذِهِ اللفظة هَٰذَا المعنىٰ فالمراد أَنَّهُ قصد بذكر ذَٰلِكَ اللفظ ذَٰلِكَ الأمر المتصور. قَالَه الإمام فخر الدِّين الرازي رحمه الله[٢].

وَقِيْلَ: المعنىٰ هو مَا يقع البيان عنه باللفظ.

وذكر في الصّحاح: عَنيت بالقول كذا: أردت، ومعنىٰ الكلام ومعناتُه واحد، تقول: عرفتُ كذا في معنىٰ كلامه وَفِي معناة كلامه[٣].

والتوفيق هو الأمر المقرّب إِلَىٰ السّعادة الأبدية.

وذكر في عين المعاني[٤]: التوفيق جَعلُ الشيء عَلَىٰ وفق غيره للإصلاح، وَقِيْلَ: هو التيسير وتوفيق الله تَعَالَىٰ للعبد أَنْ يحول أفعاله الظاهرة موافقة لأوامره مَعَ بقاء اختياره فيهَا وأن يجعل نيّات قلبه موافقة لِمَا يحبه، و«توفيقي» مِنْ اضافة المصدر إِلَىٰ المفعول، والمعنىٰ وَمَا كوني موفقّاً لأصابة الحق فيمَا قصدتُ مِنْ تصنيف هَٰذَا الكتاب ووقوعه موافقاً لرضا الله تَعَالَىٰ إِلَّا بمعونته وتأييده، والتوكلُ تفويض الأمر إِلَىٰ الله تَعَالَىٰ والاعتماد عَلَيْهِ، وَقِيلَ: هو إظهار العجز والاعتماد عَلَىٰ غيرك، والاسم التكلان، ومحل التوكل هو القلب، والحركة بالظاهر لَا تنافي التوكل بعد ما حقّق العبد أَنَّ التقدير مِنْ قبل الله تَعَالَىٰ فَإِنْ تعسّر شيء فبتقديره وإِنِ اتّفق فبتيسيره، فقد رُوي أَنَّ رجلاً جاء إِلَىٰ النبي ﷺ عَلَىٰ ناقة فقال يا رسول

---

(١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٦/ ٢٤٣٧).

(٢) تفسير الرازي (١/ ٣٨).

(٣) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٦/ ٢٤٤٠).

(٤) لعله: عين المعاني في تفسير السبع المثاني، لمحمد بن طيفور السجاوندي الغزنوي الحنفي، المتوفى في المائة السادسة، وهذا الكتاب في علم التفسير. علمتُ من بعض المواقع على النت أنه حقق في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، على عدة رسائل دكتوراه. ولم أقف عليه.

الله: أدعُها وأتوكل؟ فقال عَلَيْهِ السلام: اعقلها وتوكل[١].

وَقَدْ قَالَ سهل بن عبد الله: مَنْ طَعنَ في الحركة فقد طَعنَ في السُّنَّة، ومن طعن في التوكل فقد طعن في الإيمان[٢].

أشار إِلَىٰ قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ٢٣] وَقَالَ: التوكل الاسترسال بَيْنَ يدي الله عَزَّ وجل[٣]، وَقَالَ سري السقطي رحمة الله عَلَيْهِ: التوكل الانخلاع مِنَ الحول والقوة[٤]، وَقَالَ الجنيد رحمة الله عَلَيْهِ: التوكل استواء القلب عند الوجود والعدم، بَل الطّرب عند العدم، والخمول عند الوجود، ودخل جماعةٌ على الجنيد فقالوا: أنطلب الرزق؟ قَالَ: إنْ علمتم أين هو فاطلبوه، قَالَوا[٥]: فنسأل الله تَعَالَىٰ ذَلِكَ؟ قَالَ: إنْ علمتم أَنَّهُ ينساكم فذكرّوه، قَالُوا: أندخل البيت فنتوكل؟ قَالَ: التجربة شك، قَالُوا: فما الحيلة؟! قَالَ ترك الحيلة[٦].

وَقَالَ الشبليُّ رحمة الله عَلَيْهِ : التوكل كدية حسنة[٧].

وَقَالَ أَبُو تراب رحمة الله عَلَيْهِ : التوكل طرح البدن في العبودية وتعلُق القلب بالربّوبية والطمأنينه إِلَىٰ الكفاية فَإِنْ أعطي شكر وإن منع صبر[٨].

مقام التوكل درجة شريفة وحالة فضيلة نرجو مِنْ كرم الله تَعَالَىٰ ورحمة أَنَّ يوفقنا لنيله ودركه فنعم المرجوّ.

---

(١) بنحوه في صحيح ابن حبان (٢/ ٥١٠) برقم (٧٣١).
(٢) الرسالة القشيرية (١/ ٣٠٣).
(٣) الرسالة القشيرية (١/ ٣٠٠).
(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف (ص: ١٠٠).
(٥) في ج: قال.
(٦) الرسالة القشيرية (١/ ٣٠٥).
(٧) التعرف لمذهب أهل التصوف (ص: ١٠١).
(٨) الرسالة القشيرية (١/ ٣٠٠).

الإنابة: الإقبال يقال: أناب إِلَىٰ الله أي: أقبل عَلَيْهِ بوجهه، والتوبة الرجوع عَن الذنّب، وَقَالَ مولانا حميد الدِّين الضرير رحمه الله: التوبة والأوبة والإنابة في الأصل الرجوع ثُمَّ استعمل كل واحد مِنْهَا / س:٨/ [في محل][1] فالتوبة الرجوع عَن المعصية إِلَىٰ الله تَعَالَىٰ والأوبة الرجوع إِلَىٰ الله مِنَ الطاعة، والإنابة إِلَىٰ الله في جميع الأحوال[2].

حسبك: بمعنىٰ كفاك، وشيء حسابٌ بمعنىٰ كافٍ، وَمِنْهُ قوله تَعَالَىٰ: ﴿عَطَاءً حِسَابًا﴾ [النبا: ٣٦] والوكيل الذِي وكلَ إليه الأمر، قَالَ:

وكَلْـــتُ إِلَىٰ المحبـــوب أمري كلَّهُ ... فَإِنْ شـــاءَ أحياني وَإِنْ شاءَ أتلفا[3]

والوكيل مِنْ أسماء الله تَعَالَىٰ هو القائم بأمور العباد، وَقِيْلَ هو الموكول إليه تدبير البريّة، وحظ العبد مِنْه أَنْ يكل إليه ويتوكل عَلَيْهِ ويستكفي بالاستعانة به عَن الاستمداد بغيره.

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٢) فوائد البزدوي: ١/ ١٥٤.

(٣) من الطويل، ولم أقف على نسبته. وقبله:

هوايَ له فـــرضٌ تعطَّفَ أم جفا ... ومشـــربُه عذْبٌ تكدَّرَ أم صَفَا

شرح المشكاة للطيبي الكاشف عن حقائق السنن (٦/ ١٩٩٠)، سير أعلام النبلاء (٢٣/ ٣٦٨)، روح البيان (١٠/ ٢٦٣).

اعلَمْ أنَّ أصولَ الشرعِ ثلاثةٌ، الكتابُ والسنةُ والإجماعُ، والأصلُ الرابعُ: القياسُ بالمعنى المستنبطِ من هذهِ الأصولِ.

[أصول الشريعة]

قَالَ رحمه الله: (اعلم أَنَّ أُصُوْل الشريعة ثلاثة) إِلَىٰ قوله: (مِنْ هَذِهِ الأُصُول الثلاثة).

أقول: لفظ اعلَمْ يذكر في ابتداء الكلام تنبيهاً للسامع عَلَىٰ أن[1] مَا يُلقىٰ إليه كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه فيحضر السامع قلبه ويقبل عَلَيْهِ بكليته فَلَا يضيع مِنَ الكلام شيء، فحسن موقعه فِي مثل هَذَا الموضع كما حسن موقع «استمع» في قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ﴾ [ق: ٤١] ومثله مَا روي عَن النبي ﷺ أَنَّهُ قَالَ سبعة أيام لمعاذ رَضِيَ الله عنه: اسمَع مَا أقول لك، ثُمَّ حدثه بعد ذَلِكَ[2].

والأصول جمع أصل وهو مَا يبنىٰ عَلَيْهِ غيره، والفرع مَا يبنى عَلَىٰ غيره.

قَالَ الإمام بدر الدِّين الكردري رحمه الله : وَقِيْلَ: الأصل لغة هو الشيء القائم بذاته المستتبع لصفاته ومتولّداته، كأصل الشجرة فإنه لَمَّا قام بذاته مُستتبعاً لأغصانه وثمراته سُمي أصلاً، وهو في الشريعة اسم[3] للدّليل القائم بذاته عَلَىٰ معنىٰ أَنَّهُ لاَ يفتقر في إثبات حكمه إِلَىٰ غيره مستتبعاً ثبوت الحكم في أعيانه وأمثاله، وَإِنَّمَا جمعه لاشتماله عَلَىٰ أفراد كالكتاب والسُّنَّة والإجماع، ثُمَّ الأصل والفرع مِنَ الأمور الاضافية فإنه يجوز أَنْ يكون الشيء أصلاً باعتبار وفرعاً باعتبار آخر، وَهَذَا النَّوع مِنَ العلم أصل بالنسبة إِلَىٰ الفقه إِذَ الأحكام الفرعية مبنيّة عَلَيْهِ ومستندة إليه، فرع بالنسبة إِلَىٰ علم الكلام كما سبق تقريره في بيان النَّوع الثاني،

(١) أن: ساقطة من ج.

(٢) لم أقف عليه فيما بين يدي من كتب الحديث، وذكره في تفسير الزمخشري (٤/ ٣٩٣).

(٣) اسم: ساقطة من س.

وَلِأَنَّ الكتاب مِنْ أعلىٰ أُصُوْل(1) الشرع إِذ هو أصل مِنْ كل وجه، وغيره مِنَ السُّنَّة والإجماع متوقفان عليه لثبوتهما حجةً به قَالَ تَعَالىٰ: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ له الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥] إِلَىٰ غيرهما مِنَ الآيات، والكتاب هو القرآن وهو صفة الله تَعَالىٰ واثباتها موقوف عَلَىٰ ثبوت الصانع عزَّ وَعَلا وكل ذَٰلِكَ مِنْ مباحث علم الكلام، وانّما قَالَ رحمه الله: «إنَّ أُصُوْل الشريعة ثلاثة» وَلَمْ يقل: أُصُوْل الفقه ثلاثة؛ لعدم انحصار أُصُوْل الفقه فِي الثلاثة لِأَنَّ أصوله متكثرة، ألا ترىٰ أَنَّ محمد بن الحسن نور الله ضريحه ذكر فِي الجامع والزيادات لكل باب أصلاً أَو أصولاً وفرّع مسائلهُ عَلَىٰ تِلْكَ الأُصُول، أَو لِأَنَّ الإضافة /ج:١٧/ تفيد الاختصاص وَهَذِهِ الأدلة مَا عدا القياس لَا تختص بالفقه؛ إِذ هِيَ حُجج فيمَا سواه مِنْ أُصُوْل الدِّين، ولفظ الشرع والشريعة يُطلق عَلَىٰ أُصُوْل الدِّين كإطلاقه عَلَىٰ فروعه قَالَ الله تَعَالىٰ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ به نُوحًا﴾ [الشورىٰ: ١٣] الآية وَقِيْلَ: لِأَنَّ الفقه معرفة النفس مَا لها وَمَا عليها، وأصول الشرع ليست بمعرفة النفس، وإنّما هِيَ معرفة أحكام الشرع، وَفيهِ مَا فيهِ.

ثُمَّ اللام فِي الشريعة يكون للعهد والمقصود مِنَ الاضافة تعظيم المضاف كقولك: بيت الله وناقة الله، أَو للجنس والمقصود مِنَ الإضافة تعظيم المضاف إليه كقولك: أستاذي فلان، وكقولنا: الله إلهنا، ومحمد نبيّنا، أي: المشروعات التي تثبت بمثل هَذِهِ يلزم رعايتها ويجب تلقّيها بالقبول، والتنوين فِي قوله: «ثلاثة» عوض عَن المضاف إليه أي: ثلاثة أنواع كما فِي قوله تَعَالىٰ ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩] أي: وكل واحد مِنْهُمَا.

ثُمَّ قَالَ المُصَنِّف رحمه الله: «والأصل الرابع القياس» وَفيهِ سؤال وهو أَنْ يقال: إِنْ كَانَ القياس أصلاً مِنْ أُصُوْل الشريعة فينبغي أَنْ يقول: إنَّ أُصُوْل الشريعة أربعة [...](2) وان لَمْ

(١) في س: للأصول.

(٢) ما بين المعقوفتين في س: أربعة. وهو تكرار.

يَكُن أصلاً فلمَ قَالَ: والأصل الرابع القياس؟ والجواب عَن ذَلِكَ مِنْ وجوه، الأول أَنَّ أثر القياس فِي التغير دُوْنَ اثبات الحكم ابتداءً؛ إِذ القياس هو العَمَل بالعلّة وأثرها في تغير الحكم مِنْ وصف الخصوص إِلَىٰ وصف العموم، فمن حيث إِنَّهُ يثبت به التغير المذكورُ يكون أصلاً ومن حيث إِنَّهُ لَا يثبتُ به الحكم ابتداءً لَا يكون أصلاً، فسمّاه أصلاً رابعاً وَلَمْ يدخله تحت الأُصُول المذكورة؛ لكونها أصولًا مِنْ كل وجهٍ فِي حقّ ثبوتِ الحكم.

ولا يردُ عَلَىٰ هَذَا الكلام الإجماعُ فإنه وإن كَانَ مبناه عَلَىٰ الكتاب أو السُّنَّة أو القياس إِذ لَا بدَّ للإجماع مِنْ مستند عند الأكثر، لكنّه يثبتُ به الحكم ابتداءً عَلَىٰ سبيل القطع أو الظن عَلَىٰ مَا سيأتي.

الثاني هو أَنَّ العَمَل بالقياس متأخر عَن العَمَل بالأصول الثلاثة لِمَا عرُف مِنْ شرائط القياس فيكون متأخرًا في الذكر أَيْضاً محققاً للمناسبة، فإن قيل: إنَّ السُّنَّة مؤخرة عَن الكتاب فِي حق العَمَل ومع ذَلِكَ ذكرت معه، قُلْنَا: المراد مِنَ السُّنَّة ههنا هِيَ المتواترة والمشهورة لَا الآحاد، والمتواترة تعارض الكتاب وتنسخه وَكَذَلِكَ المشهورة، الثالث أَنَّ القياس أصلٌ بالنسبة إِلَىٰ الأحكام التي توجد في الكتاب والسُّنَّة، والإجماع فرع باعتبار أَنَّهُ مستنبط مِنَ الأُصُول المذكورة، وَلِهَذَا ذكره بلفظ يدل عَلَىٰ الفرعية وهو قوله: «المستنبط» فإنه فرع المستنبَط مِنْهُ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فسّماه أصلاً رابعاً.

الرابع أَنَّ الكتاب والسُّنَّة والإجماع دلائل قطعيّة والقياس دليل ظنّي، ولا يليق إدخال الظنّي في سلك القطعيّات لعدم المجانسة.

فَإِنْ قِيلَ: العام المخصوص والآية المؤوّلة وخبر الواحد والإجماع الذِي نقل إلينا بطريق الآحاد ليست حجّة قطعية، قُلْنَا: الأصل في الكتاب والسُّنَّة والإجماع القطع وعدم القطع بالعارض فَلَا نبطل الأصل، والقياس أصله الظن والقطع بالعارض، كما إذا كَانَت العلّة منصوصة فيهِ فإنه يوجب الحكم قطعاً، فان قيل: في كون أُصُوْل الشريعة أربعةً نظر؛ إذ لا بد للإجماع مِنْ مستند وداع وهو الكتاب أَو السُّنَّة أَو القياس فتكون الأُصُول فِي الحقيقة

ثلاثةً، قُلْنَا: لَا نسلّم ذَلِكَ مطلقاً؛ لِأَنَّهُ قيل يجوز أَنْ ينعقد الإجماع بدون الدّاعي بأن يخلق الله تَعَالَىٰ فِي المجتهدين علماً ضرورياً يوفقهم لاختيار الصواب، وَإِذَا كَانَ كذلك فَلَا يرد مَا قيل، ولئن سلّمنا أَنَّ الإجماع لَا ينعقد بدون الداعي فنقول: إنَّ العلم الحاصل بالإجماع مغاير للعلم الحاصل بالدّاعي لِأَنَّ خبر الواحد والقياس لَا يوجبان العلم القطعي، والعلم الحاصل بالإجماع يوجب القطع إذا وجد شرطه، ويتفاوت المدلول بتفاوت الدَّليل، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فيكون الإجماع أصلاً مِنْ أُصُول الشريعة فتكون أصولها أربعة، واحترز بِقَوْلِهِ: بالمعنىٰ أي: المعنى المؤثر عَن قياس الشّبه كما قَالَ الشافعي رحمه الله في النكاح أَنَّهُ يشترط وصف الذكورة في الشهود؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ أبواب الأموال كالحدود فإن هَذَا قياس لَيْسَ بمعنى مؤثر فَإِنَّ المؤثر في الحدود هو الشبه وَفِي شهادة النساء شبهة البدليّة ثابتة لقيامها مقام شهادة الرجال لَا كونها لَيْسَ مِنْ باب الأموال؛ إذ لَا أثر له في الأصل فكذا في الفرع، واحترز بِقَوْلِهِ: «المُستنبط من هَذِهِ الأُصُول» عَن القياس العقلي؛ إذ لفظ القياس يشمل العقلي والشرعي، والذي هو بصدد بيانه هو القياس الشرعي فاحترز به عنه، والقياس العقلي كما نقول: العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث، والاستنباط فِي اللغة هو الاستخراج كذا في الصّحاح[1]، وَقِيلَ: هو استخراج الماء مِنَ العين، يقال: نبط الماء مِنَ العين إذا خرج، وَقِيلَ: هو استفعال مِنَ النبط، وهو الركية التي أخرجها الحافر بكد عظيم، الركية: البئر.

وَفِي الشريعة: هو استخراج الوصف المؤثر مِنَ المنصوص، وَفِي العدول عَن لفظ الاستخراج إِلَىٰ لفظ الاستنباط إشارة إِلَىٰ الكلفة والمشقّة في استخراج المعنىٰ المؤثر مِنَ النصوص التي بِهَا عظمت أقدار العلماء وارتفعت درجاتهم، قَالَ:

لولا المشــقّةُ ســادَ النَّاسُ كلهمُ ...[2]

---

(١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٣/ ١١٦٢).

(٢) من البسيط، للمتنبي، وتمامه:

... الجُــودُ يُفْقِرُ وَالإقــدامُ قَتَالُ

من قصيدة مطلعها:

والىٰ مَا بَيْنَ الماء والعلم مِنَ المناسبة فان الأول سبب حياة الأشباح والثاني سبب حياة الأرواح وَلِأَنَّ العلم حياة الدِّين كما أَنَّ في الماء حياة الأرض وَإِلَيْهِ الإشارة بِقَوْلِهِ تَعَالىٰ: ﴿وَأَحْيَيْنَا به بَلْدَةً مَّيْتًا﴾ [ق: ١١] وقوله: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢]، أي: كافراً فهديناه، أطلق اسم الإحياء فيهما، وَإِلَيْهِ وقعت الإشارة النبوية في قوله ﷺ: النَّاس كلهم موتىٰ إِلَّا العالمون[١].

ثُمَّ قِيلَ: سمّىٰ الاجتهاد استنباطاً لَمَّا ذكر أَنَّ الوقوف على المعنى المؤثر متعد شاق وهو مَنْ يرشح الاستعارة؛ لِأَنَّ العلم لَمَّا كَانَ ماء بطريق الاستعارة سمي استخراج المعنى المؤثر مِنَ النّص استنباطاً مرشحاً للاستعارة فإن الاستعارة لَا بد لها مِنْ مستعار له ومستعار منه، فمتىٰ عقبت الاستعارة بصفات أو تفريع كلام ملائم للمستعار مِنْهُ سمّيت مرشحة كما تقول: ساورت أسداً هصوراً عظيمَ اللبدتين، وجاورت بحراً زاخرًا لا يزال تتلاطم أمواجه.

أَلَا ترىٰ أَنَّ الاستنباط مِنْ صفات المستعار مِنْهُ وهو الماء كما أَنَّ ساورت بالسين المهملة مِنَ الصِّفَات الملائمة للمستعار مِنْهُ وهو الأسد فإنه مِنَ المساورة وهي المواثبة وَكَذَا الهصور /ج:١٨/ وَعظيم اللبدتين مِنَ الصِّفَات الملائمة للمستعار مِنْهُ فَإِنَّ الهصورَ هو الكاسر، مِنَ الهَصْر، وهو الكسر، وَلِهَذا سميّ الأسد هَيصراً، وَاللبدة هِيَ الشعر المتراكبة بَيْنَ كتفي الأسد، وَفِي المثل: هو أمنعُ مِنَ اللِبدة[٢]، وَقَدْ شَبّه رَسول الله ﷺ العالم بالعين الفوارة في قوله: إِنَّما مثل العالِم كالحَمة [تكون في الأرض][٣] يَأتيها البُعداءُ ويتركها القُرباءُ، فبينما هم كَذَلِكَ إذا غار ماؤها فانتفع بِهَا قوم وبقي قوم يتَفكنون[٤].

لا خَيْلَ عِنـــدَكَ تُهْديهَا وَلا مالُ   فَلْيُسْعِدِ النُّطْقُ إنْ لم تُسعِدِ الحالُ

ديوان المتنبي: (ص ٤٩٠).

(١) الموضوعات للصغاني (ص: ٣٨-٣٩)، وقال: هذا الحديث مفترى وملحون.

(٢) لم أقف عليه فيما بين يدي من كتب الأمثال.

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٤) لم أقف عليه فيما بين يدي من كتب الحديث. وذكره الزمخشري في تفسيره (٤/ ٤٦٦).

الحَمة بفتح الحاء عين حَارَّةُ الماء يَستشفي بِهَا المَرضىٰ، وَقوله: يتفكنون أي: يَتندّمون وَيتعجّبون مِنْ شأنِ أنفسهم وَمَا فرّطوا فيهِ مِنْ طَلب حظّهم مَعَ إمكانه وسهولة مأخذه، مثال المستنبط مِنَ الكتاب قولنا: اللواطة حَرام؛ لِقَوْلِهِ تعالىٰ: ﴿قُلْ هو أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

فَإِنَّ هَذَا الحكم فيهِ مَعلول بكونه مخالطاً للأذىٰ وَهَذَا المَعنىٰ مَوجود في اللواطة بَل هو أقوىٰ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ الأذىٰ الطارئ المفارِقُ مَانعاً مِنَ القِربان كَانَ الأذىٰ المقارن اللازم أمنع، وَكَذَا إثبات القطع عَلَىٰ الطّرار مستنبط مِنَ الكتابِ وهو قوله تَعَالىٰ: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]

فَإِنَّ علّة القطع في السّرقة أخذُ مال متقوّم مِنَ الحرز الذِي لَا شبهة فيهِ عَلَىٰ وَجه الخفية، وقد وجد ذَلِكَ في حق الطَّرار مَعَ زيادة حذاقة.

وَكَذَا القَول بوجوب العدة بثلاثة أقراء عَلَىٰ الحرّة ذات الحيض في فرقة بغير طَلَاق كما في خيار البلوغ وخيار العتق، مستنبط مِنَ الكتاب وهو قوله تَعَالىٰ: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

للمعنىٰ الجامع بَيْنَ الفرقة الثابتة بالطّلاق وَبَيْنَ[(١)] الفرقة الثابتة بغير الطلاق وهو تعرّفُ براءة الرّحم في الفرقة الطارئة عَلَىٰ النكاح بعد الدّخول.

وَمثال المستنبط مِنَ السُّنَّة قولنا: تجب الكفّارة عَلَىٰ المرأة التي جومعت في نهار رمضان؛ [لما أن الكفارة إنما تجب على المجامع بقوله ﷺ: من جامع في نهار رمضان][(٢)] فَعَليه مَا عَلَىٰ المظاهر[(٣)].

---

(١) بين: ساقطة من س.

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٣) لم أقف عليه بهذا اللفظ، ومعناه يشهد له حديث رواه البخاري في صحيحه (٨/ ١٤٤) برقم (٦٧٠٩)، وفيه: عن أبي هريرة، قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: هلكت، قال: «وما شأنك؟» قال: وقعت على

باعتبار كون الجماع جناية عَلَىٰ الصّوم لَا باعتبار نفس الجماع لكونه مباحاً، وَالمرأة تُشارك الرّجلَ في هَذَا المعنىٰ بدليل فساد صومها.

وَمن ذَلِكَ قولنا: مَسُّ الرّجل المرأةَ يوجب حرمة المصاهرة بِقَوْلِهِ ﷺ: مَنْ مسّ امرأةً بشَهوةٍ حَرُمَت عَلَيْهِ أمّها وابنتها(١).

والمعنىٰ فيهِ أَنَّ المس سبب لِلوطء وَالوطء سبب لِلوَلد وَهَذَا القدر موجود في مسّ المرأة الرّجل.

ومن ذَلِكَ قولنا: إنَّ حكم الربى /س:٩/ يجري في الجصّ والنّورة؛ لِأَنَّ قوله ﷺ: الحِنطةُ بالحِنطة(٢). معلول بالقدر وَالجنس عَلَىٰ مَا عُرف، وَهَذَا القدر موجود فيهما.

ومن ذَلِكَ إثبات سقوط النجاسة في سؤر سواكن البيوت مِنَ الفأرة والحيّةُ ونحوهما قياساً عَلَىٰ سُؤر الهرّة؛ إذ العله ثمَّة إِنَّما هِيَ الطّوف كما نطق به الحَديث(٣)، وَقَدْ وُجد ذَلِكَ ههنا، ومثال المستنبط مِنَ الإجماع قولنا في الزنى: إنَّهُ يوجب حرمةَ المصاهرة قياساً عَلَىٰ الوطء الحلال، فَإِنَّ الحرمة هناك باعتبار الجزئيَّة والبعضيّة وَقَدْ وجدت تِلْكَ ههنا.

ومن ذَلِكَ إثبات العتق في الأخ المشترى قياسًا عَلَىٰ الأب والابن؛ إذ العلّة ثمّة هي الملك مَعَ القرابة المؤثرةِ في المَحرمية وَقَدْ وجدت تِلْكَ العلة ههنا.

امرأتي في رمضان، قال: «هل تجد ما تعتق رقبة» قال: لا، قال: «فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين» =
= قال: لا، قال: «فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكينا» قال: لا أجد، فأتي النبي ﷺ بعرق فيه تمر، فقال: «خذ هذا فتصدق به» فقال: أعلى أفقر منا؟ ما بين لابتيها أفقر منا، ثم قال: «خذه فأطعمه أهلك».

(١) ذكره في إيثار الإنصاف في آثار الخلاف (ص: ١٠٦- ١٠٧)، وقال: والأصح أنه موقوف على عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٢) صحيح مسلم (٣/ ١٢١١) كتاب المساقاة- بابُ الصَّرفِ وبيع الذّهب بالوَرِقِ نقدًا، برقم (١٥٨٨) عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «التمر بالتمر، والحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والملح بالملح، مثلا بمثل، يدا بيد، فمن زاد، أو استزاد، فقد أربى، إلا ما اختلفت ألوانه».

(٣) «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّمَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ». سنن أبي داود (١/ ١٩) برقم (٧٥).

ومن ذَلِكَ قولنا في منافع المغصوب: إنَّهَا غير مضمونة وَإِنْ كَانَ أصلها وهو المغصوب مضمونًا قياسًا عَلَىٰ منفعة البدن في ولد المغرور، فَإِنَّ الصَّحَابَة رَضِيَ الله عَنْهُم سكتوا عَن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور وأوجبوا قيمةَ البدن فكان إجماعاً مِنْهُم عَلَىٰ عدم تقويم منفعة البدن لِأَنَّ السّكوت في مَوضع الحَاجة إِلَىٰ البيان بيانٌ[1]، فقِسنا عَلَىٰ إجماعهم هَذَا منافعَ المغصوب؛ لِأَنَّ هَذِهِ منافع أَيْضاً كتلك.

ومن ذَلِكَ مَا ذكره في المبسوط[2]: فَإِنْ قدّم القومُ رجلًا -يعني فيما إذا أحدث الإِمَام قبل خروج الإِمَام مِنَ المسجد- فصلاته وصلاتهم تامَّةٌ لِأَنَّ تقديم القوم إيّاه كاستخلاف الأوّل قياسًا عَلَىٰ الإمامة العُظمىٰ فَإِنَّ ثمّة استخلافَ أَبِي بكر رَضِيَ الله عنه ثبت بالإجماع[3] باستخلاف النَّاس لحاجتهم إِلَىٰ الإِمَام [كذا ههنا يصِحُّ استخلاف القوم لحاجتهم إِلَىٰ الإِمَام][4] في إتمام صَلاتهم.

ومن ذَلِكَ عدم جواز النكاح المؤقت قياساً عَلَىٰ نكاح المتعة لِأَنَّهُ بمعناه وَالعبرة في العقود بالمعَاني[5].

وبيان انحصار أُصُوْل الشَّرِيْعَة في الأربعة المذكورة أَنْ نقول: إن هَذِهِ الأُصُول المذكورة

(١) مصنف ابن أبي شيبة (٤/ ٣٦١) برقم (٢١٠٦٠) أن أمة أتت قوما فغرتهم وزعمت أنها حرة، فتزوجها رجل فولدت منه أولادا فوجدوها أمة، «فقضى عمر بقيمة أولادها في كل مغرور غرة»، وفيه برقم (٢١٠٦١) أن أمة أتت طيا فزعمت أنها حرة، فتزوجها رجل، ثم إن سيدها ظهر عليها «فقضى عثمان أنها وأولادها لسيدها، وجعل لزوجها ما أدرك من متاعها، وجعل فيهم السنة أو الملة: في كل رأس رأسين.»

(٢) ينظر المبسوط للسرخسي (١/ ١٧٧).

(٣) ينظر المواقف - الإيجي (٣/ ٥٩٦).

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٥) صورة نكاح المتعة أن يقول الرجل لامرأة: متعيني نفسك بكذا من الدراهم مدة كذا، فتقول له: متعتك نفسي. أو يقول: أتمتع بك. فلا بد من لفظ التمتع فيه. وأما النكاح المؤقت فأن يتزوجها بشهادة شاهدين مدة معلومة. وكلاهما باطل، وقال زفر: النكاح المؤقت صحيح ويبطل التأقيت؛ لأن النكاح لا يبطل بالشرط الفاسد. ينظر الاختيار لتعليل المختار (٣/ ٨٩).

إِمَّا أَنْ تكون منزّلة عَلَىٰ رسولنا ﷺ أو لا، الأوّل إِنْ صحّت تلاوتُه في الصّلاة فهو الكتاب، وَإِلَّا فهو السُنّة، والثاني إِن افتقر إِلَىٰ اتفاق المجتهدين مِنْ هَذِهِ الأُمَّة فهو الإجمَاع، وَإِلَّا فهو القياس، وَقِيلَ: إِنَّ هَذِهِ الأُصُول إِمَّا أَنْ تكون قطعيّةً أو ظنيّةً، فَإِنْ كَانَت ظنّية فالقياس، وَإِنْ كَانَت قطعيّة فَإِمَّا أَنْ يكون للبشر فيهِ مدخلٌ أو لَا، فَإِنْ لَمْ يَكُن فهو الكتاب، وَإِنْ كَانَ فَإِمَّا أَنْ يفتقر إِلَىٰ اجتماع الآراء أو لَا، فَإِنْ لَمْ يفتقر فهو السُنّة، وَإِن افتقر فهو الإجمَاع.

❁ ❁ ❁

أمّا الكتابُ فالقرآنُ المنزلُ على رسولِ اللهِ المكتوبُ في المصاحفِ المنقولُ عن النبيّ عليه السلام نقلًا متواترًا بلا شبهةٍ،

[تعريف القرآن الكريم]

قَالَ رحمه الله: (**أَمَّا الكتابُ فالقرآن المنزل**) إِلَىٰ قوله: (**بِلَا شبهةٍ**).

أقول: هَذَا شروع في بيان حَقيقة كل واحد مِنَ الأُصول المذكورة عَلَىٰ الترتيب، فالكتاب هو القرآن المنزل عَلَىٰ رسول الله ﷺ المكتوب في المصاحف المنقول عَن الرّسول نقلاً متواتراً بِلَا شبهةٍ، فالقرآن كالجنس إِذ هو مصدر قرأتُ الشيءَ قرآناً بمعنىٰ جمعتُه وضَممتُ بعضه إِلَىٰ بَعضٍ، وَعَلىٰ هَذَا يكون القرآن بمعنىٰ المقروء، وَالمقروء أعمّ مِنَ المنزل عَلَىٰ رسولنا ﷺ وَعَلىٰ غيره، فصلح أَنْ يكون جنساً، وَالمنزل وَمَا بعده كالفصول له، فبقوله: «المنزَلُ» خرج عَنه الكلام النفسيُّ القائم بذاته تَعَالىٰ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ بحث أهل الكلام، وَأَمَّا بحث أهل الأُصول فَإِنَّمَا يتعلق بالكلام الذِي هو الحروف والأصوات، وخرج عنه أَيْضاً كلام البشر، وَقَدْ اختلف أهلُ السُّنَّة في معنىٰ الإنزال فذهبَ بَعضهم إِلَىٰ أَنَّ معناها إظهار القراءة كما يقال: أُنزل ببني فلان سُرورٌ، وذهب بعضهم إِلَىٰ أَنَّ معناه أَنَّ الله تَعَالىٰ أفهم كلامه جبريل عَلَيْهِ السّلام وَعلّمه قراءته، ثُمَّ أداه جبريل عَلَيْهِ السّلام /ج:١٩/ إِلَىٰ الأرض[١].

وَبِقَوْلِهِ: «عَلَىٰ رسول الله» أي: عَلَىٰ محمّد صلوات الله عَلَيْهِ خرج عنه الكتب المنزلة غيرُ القُرآن لكونها غيرَ منزلة عَلَىٰ رسولنا، وَبِقَوْلِهِ: «المكتوب في المصاحف» خرج عنه الوحيُ الذِي هو غير مكتوب في المصاحف كالأحاديث القدسيّة وغيرها وَلِهَذا لَو قرأ في الصّلاة مكان القرآن حديثاً لَا تجوز صلاته، وخرج عنه أَيْضاً مَا نُسخت تلاوته؛ إِذ المنزل

(١) نسبه السيوطي الإتقان في علوم القرآن (١/ ١٥٦) إلى أوائل تفسير الراغب الأصفهاني. ولم أقف عليه في الجزء المطبوع من تفسير الراغب!

عَلَىٰ رَسولنا يتناول المنسوخَ وغيرَه والمتلوَّ في الصّلاة وغيرَه، وَبِقَوْلِهِ: «نقلاً متواتراً» خَرج عنه الآحاد مِنَ القراءات والشّواذ مِنْهَا كقراءة ابن مسعود وأُبيّ بن كعب رضي الله عنهما: **(فاقطعوا أيمانهما)**[1]، وكقراءة أُبـيّ رَضِيَ الله عَنهُ: **(فعدة من أيام أخر متتابعات)**[2] فَإِنَّهَا وَإِنْ كَانَت مكتوبة في مُصحفهما لَكِنْ مَا نُقِلَت إلينا نقلاً متواتراً وقوله: «بِلَا شبهةٍ» تأكيد وإحكامٌ لقَوْلِهِ: «نقلاً متواتراً» لِأَنَّ المشهور أحدُ قِسمي المتواتر عند الجصّاص رحمه الله[3] فقيد المتواتر بِقَوْلِهِ: «بِلَا شبهةٍ» كَي لَا يدخل فيهِ المشهور لِمَا فيهِ نوع شبهةٍ وَإِنْ كَانَ قريباً مِنَ المتواتر؛ لكونه آحاد الأصل متَواتر الفرع، وَذَلِكَ كقراءة ابن مَسعود رَضِيَ الله عنه في كفارة اليمين: **(فصيام ثلاثة أيّام متتابعات)**[4].

فَإِنْ قيل[5]: لَمِ قلتم إنَّ قراءة أُبـيّ رَضِيَ الله عنه **(فعدة من أيام أخر متتابعات)** ثبتت بطريق الآحاد وقراءة ابن مسعود رَضِيَ الله عنه في كفارة اليمين[6] ثبتت بطريق الشهرة؟ قُلْنَا: لِأَنَّ العلماء رحمهم الله تلَقوا بقبول قراءة ابن مسعود وَالعَمل بِهَا فثبت بِذَلِكَ شُهرتُها، وتركوا العملَ بقراءة أُبَيٍّ فلم تخرج مِنْ زاوية الآحاد إِلَىٰ ساحة الشُّهرة.

وَالمتواترُ مَأخوذ مِنْ تواترت الكتبُ إذا اتصل بعضها ببَعض في الورود.

وهو مَا نقله قوم لَا يُتوهم اجتماعهم عَلَىٰ الكذب لكثرة عددهم وتباين أماكنهم عَن قوم مثلهم إِلَىٰ أَنْ يتصل برسول الله ﷺ، ويكون أوّله كآخره وأوسطهُ كطَرفيه، ثُمَّ أَنَّهُ لَمَّا تمكّن في المشهور نوع شبهة عَلَىٰ مَا مرّ ذكره سقط به علم اليقين قَالُوا: لَو قرأ في الصّلاة بِمَا تفرّد به ابن مَسعود رَضِيَ الله عنه لَمْ تجز صَلاته.

---

(١) معاني القرآن للفراء (١/ ٣٠٦)، ولم أقف على من نسبها لأُبيٍّ رضي الله عنه.

(٢) تفسير الماتريدي (٢/ ٤٥)، تفسير الزمخشري (١/ ٢٢٦).

(٣) ينظر الفصول في الأصول (٣/ ٤٨).

(٤) معاني القرآن للفراء (١/ ٣١٨)، تفسير عبد الرزاق (٢/ ٢٤).

(٥) قيل: ساقطة من س.

(٦) اليمين: ساقطة من س.

وذكر في فتاوىٰ قاضي خان رَحمه الله: وَلو قرأ في صلاته مَا لَيْسَ في مصحف الإِمَام نحو مصحف عبد الله بن مَسعود وأبيّ بن كعب رَضِيَ الله عنهما إنْ لَمْ يَكُن مَعناه في مصحف الإِمَام وَلَمْ يَكُن ذكراً ولا تهليلاً تفسد صلاته؛ لِأَنَّهُ مِنْ كلام النَّاس وَإِنْ كَانَ معناه مَا كَانَ في مصحف الإِمَام تجوز صلاتهُ في قَول أَبِي حنيفة ومحمّد رحمة الله عليهما، ولا تجوز في قياس قول أَبِي يوسفِ رحمه الله، أَمَّا عند أَبِي حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ فلأنه يجوز قراءة القرآن بِأَيِّ لفظٍ كَانَ، وَعند محمد رحمه الله تجوز بلفظ العربيّة ولا تجوز بغيرها[1].

ثُمَّ الحد الذِي ذكره المُصَنِّف رحمه الله في الكتاب لَيْسَ بحقيقي.

بل هو رسميّ؛ لِأَنَّهُ تعرّض فيهِ للكتابة في المصحف والنقل إلينا وهما مِنَ العوارض، ألا ترىٰ أَنَّهُ كَانَ في زمن النبيّ ﷺ قرآناً بدون هذين الوَصفين، وَقِيْلَ: هو حدٌّ لفظيّ؛ لِأَنَّ القرآن اسم علم للمنزل عَلَىٰ الرَسول ﷺ مِنَ الوحي المتلوّ كالتَوراة اسمٌ للمنزل عَلَىٰ موسىٰ عَلَيْهِ السّلام والإنجيل اسم للمنزل عَلَىٰ عيسىٰ عَلَيْهِ السّلام وَإِنَّمَا لَمْ يتعرّض للإعجاز لِأَنَّ ذَلِكَ يدل عَلَىٰ صدق الرسّول عَلَيْهِ السّلام لَا عَلَىٰ كونه كتاب الله تَعَالَىٰ؛ إِذ يتصور الإعجاز مِمَّا لَيْسَ بكلام الله تَعَالَىٰ. كذا أشار إليه في التقويم[2]، وَلِأَنَّ بعض الآية قرآن مَعَ كونه لَيْسَ بمعجز، ويرد عَلَىٰ ظاهر هَذَا التعريف أَنَّهُ تحديد للشيء بِمَا يتوقف تصوّره عَلَىٰ ذَلِكَ الشيء لِأَنَّ وجود المصحف ونقله فرعُ تصورّ القرآن فيؤدي إِلَىٰ الدّور، ويمكن أَنْ يجاب عنه بأنّ المصحف مجمع الصّحف لغةً، ولا يتوقف مَعرفةُ ذَلِكَ عَلَىٰ تَصوّر القرآن فَإِنَّ معرفته كَانَت ثابتةً لهم لغةً قبل إنزال القرآن وقبل كتابته في المصحف، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا دور، ويؤيّد ذَلِكَ مَا ذكر في الصّحاح: الصّحيفة الكتاب، وَالجمع: صحف وصحائف والمُصحف وَالمِصحف.

قَالَ الفراء: وَقَدْ استعملت العرب الضمة في حروف فكسروا ميمها وَأصلها الضّم،

---

(١) فتاوى قاضيخان (١/ ١٤٠- ١٤١).

(٢) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٢٠).

مِنْ ذَلِكَ مِصحف ومِخدع ومِطرف وَمِغزل وَمِجسد؛ لِأَنَّهَا في المعنىٰ مأخوذة مِنْ أصحف أي: جُمعت فيهِ الصّحُف وَأطرف أي: جُعل في طرفيه علمان، وأُجسد أي: أُلصق بالجسد، وَكَذَلِكَ المِغزل إِنَّمَا هو أُدير وفَتل(١).

ولا يقال: إنَّ هَذَا التعريف منقوض بالبسملة، فَإِنَّهَا كتبت في المصاحف مَعَ النقل المتواتر ثُمَّ لَمْ يجعلوها آيَةً مِنَ الفاتحة ولا من أوّل كل سورة حَتَّىٰ لَا يتأدّىٰ بِهَا فرض القراءة عند أَبِي حنيفة رحمة الله عَلَيهِ، ولا يجهر بِهَا في صلاة الجهر؛ لأنّا نَقُوْلُ: الصَّحيح مِنَ المذهب أَنَّ البسملة آية منزلة مِنَ القرآن لَا مِنْ أوّل السّورة ولا مِنْ آخرها وظاهر مَا ذكر علماؤنا رحمهم الله يشهد به فَإِنَّهُم قَالُوا: ثُمَّ يفتتح القراءة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم(٢).

فقد قطعوا البسملةَ عَن التعّوذ وأدخلوها في القراءة ولكن قَالُوا: لَا يجهر بِهَا؛ إذ لَيْسَ مِنْ ضرورة كونها آية مِنَ القرآن الجهر بِهَا، بمنزلة الفاتحة في الآخرين وَإِنَّمَا قَالُوا: يخفي بِهَا ليُعلم أَنَّهَا ليست بآيَةٍ مِنْ أوّل الفاتحة فَإِنَّ المتعيّن في حق الإِمَام الجهرُ بالفاتحة والسّورة في الأوّليين(٣)، وَعَلَىٰ هَذَا نَقُوْلُ: يكره للجنب والحَائض قراءة البسملة عَلَىٰ قصد قراءة القرآن؛ لِأَنَّ مِنْ ضرورة كونها آية مِنَ القرآن حُرمةَ القراءة عَلَىٰ الجنب والحائض(٤)، ولكن لَا يتأدىٰ بِهَا فرض القراءة في الرّكعة عند أَبِي حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ لاشتباه الآثار واختلاف العلماء وأدنىٰ درجات الاختلاف إيراث الشبهة به، وَمَا كَانَ فرضاً مقطوعاً به لَا يتأدىٰ بِمَا فيهِ شبهة، ولَسنا نعني الشُبهة في كونها مِنَ القرآن، بَل في كونها آية تامةً، فإنه لَا خلاف في أَنَّهَا مِنَ القرآن فِي قوله: ﴿إِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ [النمل: ٣٠] كذا في أُصُوْل شمس الأئمة السرخسيّ رحمة الله عَلَيهِ(٥).

---

(١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٤/ ١٣٨٤).
(٢) الأصل للشيباني (١/ ٦).
(٣) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٢٠).
(٤) ينظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (١/ ٣٣١).
(٥) أصول السرخسي (١/ ٢٨١).

وَقَدْ روي عَن محمد بن الحسن رحمه الله: إنَّ البسملة آية مِنَ القرآن أُنزلت للفصل بَيْنَ السّور تبركًا بها فكتبت بقلم الوَحي لِأَنَّهَا آيةٌ مِنَ الكتاب وَكتبت بخطّ عَلَىٰ حدة غير موصولة بالسّورة لِأَنَّهَا ليست مِنْ تِلْكَ السورة(١).

فظهر بِمَا ذكرنا أَنَّ التسّمية عند أَبِي حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ مِنَ القرآن لكنها ليست بآية تامّة، والدّليل عَلَىٰ أَنَّهَا مِنَ القرآن كونها مكتوبةً بخط المصحف بأمر الرّسول ﷺ مَعَ توصية السلّف بتجريد القرآن عَمَّا لَيْسَ مِنْهُ نحو «آمين» وَلِذَلِكَ / ج:٢٠/ أنكروا التعشير والنقط، وكونها مِنَ القرآن يقتضي التواتر قطعًا؛ لِأَنَّ مَا نقل آحاداً فلَيس بقرآن قطعاً مَعَ أَنَّهُ ذكر شمس الأئمة السرخسيّ رحمه الله أَنَّ التسمية قَدْ نقلت نقلاً متواتراً(٢) وَقَدْ قَالَ ابن عباس رَضِيَ الله عنه: كَانَ رسول الله ﷺ لَا يعرف ختم سورة وابتداء أخرىٰ حَتَّىٰ ينزل عَلَيْهِ جبريل عَلَيْهِ السّلام بسم الله الرّحمن الرّحيم في أوّل كل سورة(٣).

وحديث القسمة وهو حديث معروف دليل ظاهر عَلَىٰ أَنَّهَا لَيست مِنَ الفاتِحة(٤).

وعن الشافعيّ رحمه الله أَنَّ التسمية آية مستقلة مِنَ الفاتِحة، وَإِلَيْهِ ذهب أحمد رحمه الله وهو قول سفيان الثوري وعبد الله بن المبارك رحمهما الله(٥).

وذهب القاضي أَبُو بكر إِلَىٰ أَنَّهَا لَيست مِنَ القرآن في غير سورة النمل، وَبِهِ قَالَ مَالك

---

(١) تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٢٠- ٢١).

(٢) أصول السرخسي (١/ ٢٨٠).

(٣) مسند الحميدي (١/ ٤٥٨) برقم (٥٣٨).

(٤) قال الله تعالى: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، ولعبدي ما سأل، فإذا قال العبد: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ [الفاتحة: ٢]، قال الله تعالى: حمدني عبدي، وإذا قال: ﴿الرحمن الرحيم﴾ [الفاتحة: ١]، قال الله تعالى: أثنى علي عبدي، وإذا قال: ﴿مالك يوم الدين﴾، قال: مجدني عبدي – وقال مرة فوض إلي عبدي – فإذا قال: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ [الفاتحة: ٥] قال: هذا بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل، فإذا قال: ﴿اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧] قال: هذا لعبدي ولعبدي ما سأل» صحيح مسلم (١/ ٢٩٦) برقم (٣٩٥).

(٥) ينظر: المغني لابن قدامة (١/ ٣٤٦)، المجموع شرح المهذب (٣/ ٣٣٣).

والأوزاعي رحمهما الله ووافقهما أبو عمرو وقالون مِنْ قراء المدينة(١).

وذهبت الإماميّة إِلَىٰ أَنَّهَا آية مِنْ كل سورة وهو أحد قولي الشافعي رحمه الله.

وَقِيْلَ: لَا خلاف بَيْنَ الأُمَّة أَنَّ التسمية مِنَ القرآن لتواترها بعض آية في النمل إِنَّمَا الخلاف فِي أَنَّهَا آية مِنَ القرآن في أوائل السّور أم لَا؟

فَإِنْ قيل: إنكم أثبتم بقراءة ابن مسعود رَضِيَ الله عنه **(فصيام ثلاثة أيام متتابعات)** كونه قرآنًا في حق العمل به حيث شرطتم التتابع في كفارة اليمين وَلَمْ يوجد في ذَلِكَ نقل متواتر وَلَمْ تثبتوا في التسميّة مَعَ النقل المتواتر كونها آيَةً مِنَ القرآن في حق العَمل به وهو وجوب الجهر بِهَا في الصّلاة وتأدي فرض القراءة بِهَا؟

قُلْنَا: مَا أثبتنا بقراءة ابن مَسعود رَضِيَ الله عنه كون تِلْكَ الزيادة قرآنًا وَإِنَّمَا جَعلناها بمنزلة خبر روَاه عَن الرّسول ﷺ لِلعلم بأنّ قراءته لَا تكون إِلَّا سماعاً مِنْهُ عَلَيْهِ السلام، وخبره مقبول في وجوب العمل به، وبهذا الطّريق لَا يمكن إثبات الحكم في التسميّة لِأَنَّ برواية الخبر الصّحيح لَا يثبت حكم جواز الصّلاة وَقَدْ مرّ(٢) عَلَىٰ هَذَا كلام يُعرف به جواب غير ذَلِكَ.

فَإِنْ قيل: كون الكتاب معجزاً دَليل عَلَىٰ أَنَّهُ قرآن / س: ١٠/ مِنْ غير نقل متواتر فلو ذكر ذَلِكَ في تعريف الكتاب لكان مغنياً عَن التواتر، قُلْنَا: لَا خلاف أنّ مَا دُوْنَ الآية غير معجز وَكَذَا الآية القصيرة مثل قوله تَعَالَىٰ: ﴿عَبَسَ﴾ [عبس: ١] مَعَ كونها قرآناً يثبت بِهَا العلم قطعاً، وَأَبُو حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ اكتفَىٰ فرض قراءة القرآن بالآية القصيرة، فعُلم بِذَلِكَ أَنَّ الإعجاز لَيْسَ بشرط لكونه قرآنًا وأنّ الطريق فيهِ النقل المتواتر مَعَ أَنَّ كونه معجزاً دليل عَلَىٰ صدق الرّسول ﷺ في دعواه كما مرّ ذكره، وَلَيْسَ بدليل عَلَىٰ أَنَّ مَا أتىٰ به كلام الله تَعَالَىٰ؛ إِذ

(١) أحكام القرآن للجصاص (١/ ٨)، المعونة على مذهب عالم المدينة (ص: ٢١٧)، النشر في القراءات العشر (١/ ٢٧٠-٢٧١).

(٢) مر: ساقطة من س.

مِنَ الجائز أَنْ يُقدر الله تَعَالَىٰ رسولَه عَلَىٰ كلام يعجز عنه الأنام ويكون آيةً عَلَىٰ رسالته كما أقدرَ عيسىٰ عَلَيْهِ السَّلام عَلَىٰ إحياء الموتىٰ، فعَرفنا أَنَّ الطّريق فيهِ هو النّقل المتواتر.

ثُمَّ إِنْ كثيرًا مِنْ مشايخنا رحمهم الله قَالُوا: إِنَّ إعجاز القرآن في النظم والمعنىٰ، خصوصاً عَلَىٰ قول أَبِي يوسف ومحمّد رحمهما الله حيث لَمْ يُجَوزا القراءة بالفارسية في الصلاة؛ إذ الفرض قراءة المعجز وَذَلِكَ في النظم وَالمعنىٰ جميعًا، قَالَ شمس الأئمّة السرخسيّ رحمه الله: والذي يتضح لي أَنَّهُ لَيْسَ مرادهم مِنْ هَذَا أَنَّ[1] المعنىٰ بدون النظم غير معجز فالأدّلة عَلَىٰ كون المعنىٰ معجزاً ظَاهرةٌ، مِنْهَا أَنَّ المعجز كلام الله تَعَالَىٰ وكلام الله تَعَالَىٰ غير محدث والألسنة كلّها محدثة فمن يقول: الإعجاز لَا يتحقق إِلَّا بالنظم فهو لَا يجدُ بُدًّا مِنْ أَنْ يقول: المعجز محدَثٌ، وَهَذَا مِمَّا لَا يجوز القول به، وَالثاني أَنَّ النبيّ ﷺ بُعثَ إِلَىٰ النَّاس كافةً وَآيةُ نبوّته القرآن الذِي هو معجز فَلَا بُدَّ مِنَ القَول بِأَنَّهُ حجّة له عَلَىٰ النَّاس كَافةً ومعلوم أَنَّ عجز العجميّ عَنِ الإتيان بمثل القرآن بلغة العَرب لَا يكون حجّة عليهِ فإنه يعجز أَيْضاً عَن الإتيان بمثل القرآن بلغته فَهذا دليل وَاضح عَلَىٰ أَنَّ مَعنىٰ الإعجاز في المعنىٰ تام، وَلِهَذا جوّز أَبو حنيفة رحمه الله عَلَيْهِ القراءةَ بالفارسيّة في الصَّلاة[2].

وذكر الإِمَام المحَقق العلّامة سراج الملة والدّين السكاكيّ في المفتاح أَنَّ قارِعي باب الاستدلال بعد الاتفاق عَلَىٰ أَنَّهُ معجز مختلفون في وجه الإعجاز.

مِنْهُم مَنْ يقول وجه الإعجاز هو أَنَّهُ عَزَّ سلطانهُ صَرف المتحدّين بمعَارضة القرآن عَن الإتيان بِهَا بمثله لَا أَنَّهَا لَمْ تكن مقدوراً عليها فيمَا بينهم في نفس الأمر، لَكِنَّ لازم هَذَا القول كون المصروفين عَن الإتيان بِالمعارضة مِنْ تعذّر المعارضة لَا مِنْ نظم القرآن، وَاللازم -كما لَيْسَ يخفى- منتفٍ.

وَمِنْهُم مَنْ يقول: وجه إعجاز القرآن ورودُه عَلَىٰ أسلوب مبتدأ مباين لأَساليب كلامهم

(١) أن: ساقطة من س.

(٢) أصول السرخسي (١/ ٢٨١- ٢٨٢).

في خُطبهم وَأشعَارهم لَا سيّما في مطالع السّور ومقاطِع الآي مثل «يؤمنون» «يعلمون» لَكِنَّ ابتداء الأسلوب لَو كَانَ يَستلزم تعذّر الإتيان بالمثْل لاستلزم ابتداء أسلوب الخطبة أو الشعر إذ لَا شبهة في أنّهما مبتدَآن بعد الإتيان بالمثل واللازم -كما ترىٰ- منتفٍ.

وَمِنْهُم مَنْ يقول: وجه إعجازه سلامته عَن التناقض، لكنه يستلزم كون كلّ كلام إذا سَلِم عَن التناقض وبلغ مقدارَ سورَةٍ مِنَ السّور أَنْ يُعَدّ معارضةً واللازمُ بالإجماع منتفٍ.

وَمِنْهُم مَنْ يقول: وجه الإعجاز الاشتمال عَلَىٰ الغيوب، لكنّه يستلزم قصرَ التحدّي عَلَىٰ السّور المشتملة عَلَىٰ الغيوب دُوْنَ مَا سواها وَاللازم -بالإجماع أَيْضاً- منتفٍ.

فهذه أقوال أربعة يخمسها مَا يجده أصحاب الذوق مِنْ أَنَّ وجه الإعجاز هو أمرٌ مِنْ جنس البلاغة والفصاحة، ولا طريق لك إِلَىٰ هَذَا الخامس إِلَّا طول خدمة هذين العلمين بعد فَضل إلهي مِنْ هبة يَهبها بحكمته مَنْ يشاء وهي النّفس المستعدّة لِذَلِكَ، فكل ميسر لِمَا خلق له[1].

مراده مِنَ العلمين هو علم المعاني وعلم البيان.

(١) مفتاح العلوم (ص: ٥١٢ -٥١٣).

وهو النظمُ والمعنى جميعًا في قولِ عامةِ العلماءِ، وهو الصحيحُ من قولِ أبي حنيفةَ عندَنا، إلا أنّه لمْ يجعلِ النظمَ ركنًا لازمًا في حقِّ جوازِ الصلاةِ خاصّةً على ما يُعرفُ في موضعِه،

[القران الكريم هو النظم والمعنى]

قَالَ رحمه الله: (وهو النظم والمعنىٰ جميعاً في قول عامّة الفقهاء) إِلَىٰ قوله: (عَلَىٰ مَا يُعرَف في موضعه إِنْ شاء الله تَعَالىٰ).

أقول: القرآن المذكور عبارة عَن النظم والمعنىٰ جميعاً في قول عامة الفقهاء؛ إِذ التعريف المذكور يدل عَلَىٰ ذَلِكَ، والمراد بالنظم العبارة التي يشتمل عليها المصاحف، وَالمراد بالمعنىٰ مَا يدل عَلَيْهِ العبارة واللفظ، وَإِنَّما ذَكر المصنف رحمه الله النظم دُوْنَ اللّفظ لما أَنَّ مشايخنا رحمهم الله أنكروا إطلاق اسم اللفظ عَلَىٰ القرآن بأن يقال: لفظ القرآن هَذَا، وفلان تلفظ بالقرآن، ونحو ذَلِكَ إِذ التوقيف ورد بالتلاوة /ج:٢١/ والقراءة لَا باللفظ الموهم لمعناه اللغويّ وهو الرمي يقال: لفظتِ الرحى الدقيقَ أي: رمَتْ، ولفظ البحرُ الزبدَ أي: رَمى، وَالنّظم هو ترتيب القرآن وتركيبُه المخصوص بأسَاليب تباين تراكيب العرب وَأساليبهم، وَلِهَذا ذكر اللفظ في تعريف الخاص وَغيره؛ لِأَنَّ الخاصَ لَا يختص بالقرآن بَل يرد ذَلِكَ في لفظ الحديث وكُتب الفقه وغيرهما.

وأورد عَلَىٰ هَذَا أَنَّ النظم يُفهم مِنهُ الشِّعْر ظاهراً فيجب الاحتراز عنه، فالأولىٰ أَنْ يقال: عبارة القرآن.

واحترز بِقَوْلِهِ: «في قول عامّة الفقهاء» عَمَّا قيل: إِنَّ القرآن عبارة عَن المعنىٰ فحسب، وَمَا سبق ذكره أَنَّ القرآن عبارة عَن النظم والمعنىٰ جميعا هو الصّحيح مِنْ قَول أَبِي حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ ومذهبه، وقوله: «عندنَا» أراد به المُصَنِّف نَفسه وأمثاله رحمهم الله، وَفيهِ إشارة إِلَىٰ أَنَّ مَا

قيل: إنَّ القرآن عند أَبِي حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ عبارة عَن المعنىٰ فقط لَيْسَ بصحيح.

وقوله: «إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يجعل النظم ركناً لازماً» إِلَىٰ آخره جواب عَمَّا يقال: إذا كَانَ القرآن عبارة عَن النظم وَالمعنىٰ عندهُ فلمَ جوّز الصّلاة بالقراءة الفارسيّة في حالتي العجز والاضطرار؟

وتقدير الجواب أَنَّهُ جعل المعنى ركناً لازماً والنظم ركنًا يَحتمل السُقوط رخصةً بمنزلة التصديق في الإيمان فإنه ركن أصليٌ والإقرار ركن زايد يحتمل السقوط بعذر الإكراه، وَلِذَلِكَ قَالُوا: مَنْ لَمْ يجد وقتاً يتمكّن فيهِ مِنَ الإقرار وصدّق بقلبه مَعَ كونه مختاراً في ذَلِكَ وَلَمْ يَكُن إيمان يأسٍ كَانَ مؤمناً بالإجماع، فعُلم بِهَذَا أَنَّ الإقرار يحتمل السقوط فكان زائداً في الركنيّة، ومَن صدّق بقلبه وَترك البيان مِنْ غير عذر لَمْ يَكُن مؤمناً، وَعُلم بِهَذَا أَنَّ الإقرار ركن أصليّ، وَهَذَا عند الفقهاء، وَأَمَّا عند المتكلمين فالإقرار شرط لإجراء أحكام الإسلام لَا ركن، وقوله: «عَلَىٰ مَا يُعرَف في موضعه» أي: في هَذَا الكتاب في موضعين أحدهما في باب بيان صفة الحسن للمأمور به، والثاني في باب معرفة أقسام الأسباب وَالعلل والشروط، أَو أراد بِقَوْلِهِ: «في موضعه» أُصُوْل الكلام فَإِنَّ ذَلِكَ مذكور فيهِ بطريق الاستقصاء، وَإِنَّما لَمْ يَجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلاة لِأَنَّهُ ورد فيهِ التخفيف، قال ﷺ: أنزل القرآن عَلَىٰ سَبعة أحرف[1].

وَهَذَا لإظهار التفاوت بَيْنَ الركن الأصليّ وهو المعنىٰ وَبَيْنَ الركن الزائد وهو النظم، ثُمَّ إِنْ جواز الصّلاة بالقراءة الفارسيّة عَلَىٰ قوله الأوّل، وروىٰ نوح بن [أبي][2] مريم[3] رجوعه

(١) صحيح البخاري (٣/ ١٢٢)، كتاب الخصومات- بابُ كلامِ الخصومِ بعضِهم في بعضٍ، برقم (٢٤١٩) بلفظ: إِنَّ القُرْآنَ أُنزِلَ على سَبْعَةِ أَحْرُفٍ.. الحديث.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة مني؛ لما يأتي في ترجمته.

(٣) أبو عصمة نوح بن أبي مَرْيَم يزيد بن جَعونَة، يلقب بـ الجامع؛ لِأَنَّه أول من جمع فقه أبي حنيفة، وَقيل: لأَنَّه كان جامعًا بين العلوم كانَ له أربع مجالس مجلس للأثر ومجلس لأقاويل أبي حنيفَة ومجلس للنحو ومجلس للشعر، أخذ الفقه عن أبى حنيفة وابن أبى ليلى والحديث عن الحَجَّاج بن أَرْطَاَة والتَفسِير عن الْكلبيّ ومقاتل، والمغازي عن ابن إسحاق، روى عنه نعيم بن حمَّاد شيخ البخاريّ. توفي سنة ثلاث وسبعين ومائة. ينظر الجواهر المضية في طبقات الحنفية (١/ ١٧٦- ١٧٧).

وجعلُ المعنى ركنًا لازمًا والنظمِ ركنًا يَحتملُ السقوطَ رخصةً بمنزلةِ التصديق في الإيمانِ أنّهُ ركنٌ أصليٌّ والإقرارُ ركنٌ زائدٌ على ما يُعرفُ في موضعِهِ إنْ شاءَ اللهُ تعالى،

إِلَىٰ قولهما[1]، وعليه الاعتماد والفتوىٰ[2]، وَكَانَ الشَيخ الإِمَام أَبو بكر محمد بن الفضل[3] رحمه الله يَقول: الخلاف فيمَا إذا جرىٰ عَلَىٰ لسانِه مِنْ غير قصده، أَمَّا مَنْ تعمّد ذَلِكَ يكون زنديقاً أَو مجنوناً، والمجنون يداوىٰ والزنديق يُقتَلُ[4].

ومن مشايخنا مَنْ قَالَ: إِنَّمَا يجوز عندهُ إذا لَمْ يَختل نظم القرآن زيادة اختلالٍ بأن قرأ المسجدَ المزكت أَو قرأ مكان قوله تَعَالى ﴿جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: ٣٨] سواءً بِمَا فعلا، أو قرأ مكان قوله تَعَالىٰ: ﴿مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه: ١٢٤] معيشة تنكًا.

ولو قرأ تفسيرَ القرآن لَا يجوز بالاتفاق؛ لِأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بقرآن، ألا ترىٰ أَنَّ مَنْ أنشدَ شعر العَرب بالفارسيّة لَا يكون مُنشداً شِعرَهم، فكلام الله تَعَالىٰ أولىٰ وَأحقُّ.

وَقَالَ جار الله العلّامة في الكشاف: أجاز أَبو حنيفة القراءةَ بالفارسيّة عَلَىٰ شريطةٍ وَهي أَنْ يُؤَدّيَ القارئُ المعاني عَلَىٰ كمالها مِنْ غير أَنْ يَخرم مِنْهَا شيئاً[5].

قَالُوا: وَهَذِهِ الشريطة تشْهد أَنَّهَا إجازة كلا إجازة؛ لأن في كلام العرب خصوصاً في القرآن الذِي هو مُعجِزٌ بِفصاحته وغرابة نظمه وأساليبه مِنْ لطائف المَعاني مَا لَا يستقل

---

(١) ذكره البزدوي في شرح المبسوط. ينظر كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٢٥).

(٢) في ج: الفتوى.

(٣) محمد بن الفضل أبو بكر الفضلي الكماري العلامة الكبير، تفقه على الأستاذ أبي محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب السبذموني، تفقه عليه القاضي أبو عليّ الحسين بن الخضر النّسفيّ والإمام الحاكم عبد الرحمن ابن محمد الكاتب وغيرهم، ومات ببخارى سنة إحدى وثمانين وثلاث مائة وهو ابن ثمانين سنة. ينظر الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٢/ ١٠٧-١٠٨).

(٤) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٢٥).

(٥) ينظر تفسير الزمخشري (٣/ ٣٣٥).

بأدائه لسان مِنْ فارسيّة وغيرها، وَمَا كَانَ أَبُو حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ يحسنُ الفارسيّة فلم يَكُن ذَلِكَ مِنْهُ عَن تحقيق وتبصّر، ولا يقال: لَو كَانَ سقوط النظم عندهُ بطريق الرخصة لكان مخصوصاً بحالة العُذر كما قالا؛ لجواز أَنْ يكون سَاقطاً رخصة ولا يكون مخصوصاً بحالة العذر، كقصر الصّلاة وَالمَسح عَلَىٰ الخفيّن وبيع السلم.

فَإِنْ قِيلَ: لَمَّا جاز الاكتفاء بالمعنىٰ في الصّلاة مِنْ غير عذر دلّ ذَلِكَ أنه قرآن لَا محالة إِذ لَا تجوز الصلاة بدون القرآن وحينئذ لَا يكون الحدّ المذكور متناولاً له؛ لعدم إمكان كتابة المعنىٰ المجرد في المصحف ونقله متواتراً، قُلْنَا: إِنَّما جاز الاكتفاء عندهُ بالمعنىٰ إمّا لقيام المعنىٰ المجرد في حالة الصّلاة مقام النظم وَالمعنىٰ، أَو لقيام العبارة الفارسيّة الدالة عَلَىٰ معنىٰ القرآن مقام النظم المنقول كما قالَا في حالة العجز، فيكون النظم المكتوب المنقول مَوجوداً تقديراً وحكماً، فيدخل تحت الحدّ، والفرق لأبي حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ بَيْنَ جوازِ الصّلاة وسائر الأحكام المختصّة بالقرآن أن هَذَا حكم مبنيّ عَلَىٰ اليُسرِ بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠] وبدليل جريان التحملّ مِنَ الإِمَام، وَهَذَا نوع تيسير فلذلك يسّر رحمة الله عَلَيْهِ في الحكم المبني عَلَىٰ اليُسر. كذا أفاد الأستاذ المحقق ظهير الملّة والدّين محمّد البخاريّ نورَ الله ضريحه.

وفائِدة قوله: «في حق جواز الصّلاة خاصّة» أَنَّهُ لَو كتب رجل مصحفاً بالفارسية أَو داوم عَلَىٰ القراءة بِهَا يُعزّر ويُمنع عنه أشدّ المنع، فقد سُئِل الإِمَام محمّد بن الفضل رحمه الله عَن هَذِهِ المسألة بالاستفتاء فقيل: مَا قول الشيخ الإِمَام فيمن كتبَ جميعَ القرآن بالفارسيّة وَقَدْ جازت الصّلاة بِهَا عَن قول أَبِي حنيفة فقال: يجوز مقدار آيتين أَو ثلاث آيات، وَأَمَّا القرآن كلّه فيُمنع عنه أشدّ المنع، وَأخافُ عَلَىٰ السّائل أَنْ يكون زنديقاً أَو مجنوناً، فَإِنْ كَانَ مجنونًا يُفعل به مَا يُفعل بالمجانين وَإِنْ كَانَ زنديقاً فدواؤه السيف.

وَإِنَّمَا أجَاب رحمه الله بِهَذَا لِأَنَّهُ بلغه أَنَّ زنديقاً أتىٰ وَالي خراسان وصار مِنْ خواصّه فقال له: أَمَا تكتبُ جميع القرآن بالفارسيّة حَتَّىٰ نفهمه، وَكَانَ غرضُه مِنْ ذَلِكَ اعتياد النَّاس قراءة القرآن بالفارسيّة وَتعطيل المصَاحف، فَلَمَّا وقف الإِمَام الجليلُ رحمه الله عَلَىٰ ذَلِكَ أجاب

بِمَا أجاب؛ إِذ كلامنا فيمن لَا يتهم بشيءٍ مِنْ ذَلِكَ وَقَدْ تكلّم في صَلاته كلمةً بالفارسيّة مِنْ كلمات القرآن أَو أكثر.

ثُمَّ القراءة تجوز عندهُ بِأَيِّ لسان كَانَ سوىٰ الفارسيّة [وَقِيلَ: الخلاف في الفارسيّة](١) لِأَنَّهَا قريب مِنَ العَربيّة في الفصَاحة فَأَمَّا القراءة بغيرها فَلَا يجوز بالاتفاق، ولا يرد عَلَىٰ قوله: «خاصّة» سجدة التلاوة إذا قُرئت بالفارسيّة حيث تَجب سجدة التلاوة عندهُ سواء علم السّامع أَنَّهُ قَرأ القرآنَ أَو لَا؛ لِأَنَّ السجدة جزء مِنَ الصَّلاة فيلحَق بِهَا، وَلِهَذا يُشترط لها مَا يُشتَرط للصّلاة مِنَ الطّهارة وغيرها وَكَذَلِكَ سجدة التلاوة تؤدّىٰ بالركوع وبالسجدة /ج:٢٢/ الصلبية فصار تقديره: لَمْ يَجعل النظم ركناً لازماً في حقّ جواز الصّلاة وَمَا يلحق بِهَا خاصّة، أَو لِأَنَّهَا لَمَّا دارت بَيْنَ الوجوب وعَدمه وجبت احتياطاً لكونها عبادةً.

ولا يرد عَلَيْهِ أَيْضاً أَنَّ قراءة القرآن بالفارسيّة تحرم عَلَىٰ الحائض وَالجنب؛ لِأَنَّ ذَلِكَ ممنوع /س:١١/ بناءً عَلَىٰ مَا ذكره الإِمَام الأجل جمال الدين المحبوبيّ رحمه الله في الجامع الصّغير(٢) في باب تكبيرة الافتتاح: جواز الصلاة حكم مختص بقراءة القرآن فيتعلّق بالنظم وَالمعنىٰ كحرمة التلاوة في حق الحائض والجنب، يعني كما أَنَّ الحرمة في حقهما متعلّقة بالنظم والمعنىٰ فكذا جواز الصّلاة وجبَ أَنْ يتعلّق بهما، وَفِي ذَلِكَ روايةٌ أخرىٰ وهي أَنَّهَا تحرم عليهما ذكرها شيخ الإسلام خواهر زاده رحمه الله، وَقِيْلَ: إِنَّمَا تحرم تِلْكَ عليهما باعتبار أَنَّهُ كلام الله تَعَالَىٰ لَا أَنَّهُ قرآن كما تحرم قراءة التوراة والزّبور والإنجيل إذا لَمْ يَكُن في ذَلِكَ تحريف؛ لِأَنَّ النظم إِنْ فات فالمعنىٰ الذِي هو ركن أصليّ قائم، فبالنظر إِلَىٰ الأوّل لَا تحرم، وبالنظر إِلَىٰ الثاني تحرم، فتحرم احتياطاً، وَعَلَىٰ هَذَا إذا كُتب القرآن بالفارسيّة يكره للجنُب والحائض مسّ ذَلِكَ كما يكره لَهُمَا مسّ المصحف المكتوب بالعربيّة، وَسُئل أمير المؤمنين عمر رَضِيَ الله عنه عَن قراءة الجنب التوراة فقال: إِنْ عرف أَنَّهُ مُنَزَّلٌ لَمْ يقرأ(٣).

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٢) شرح الجامع الصغير للمحبوبي، ولم أقف عليه.

(٣) المحيط البرهاني في الفقه النعماني (١/ ٣٠٨).

وإنما يُعرفُ أحكامُ الشرعِ بمعرفةِ أقسامِ النظمِ والمعنى، وذلك أربعةُ أقسامٍ فيما يَرجعُ إلى معرفةِ أحكامِ الشرعِ، القسمُ الأولُ في وجوهِ النظمِ صيغةً ولغةً،

[أقسام النظم]

قَالَ رحمه الله: **(وَإِنَّمَا تُعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسام النظم)** إِلَىٰ قوله: **(بلفظه وكلامه)**.

أقول: لَمَّا بيَّنَ أَنَّ القرآن هو النظم والمعنىٰ جميعاً شرع في بيان أقسامها فقال: **«وَإِنَّمَا تُعرَف أحكام الشّرع»** أي: الثابتة بالقرآن بسبب معرفة أقسام النظم والمعنىٰ، وَذَلِكَ -أَيْ: أقسامها، بتأويل مَا ذكر- أربعة أقسام، في الذِي يرجع إِلَىٰ معرفة أحكام الشّرع، وَإِنَّمَا قيدَ ذَلِكَ بمعرفة أحكام الشرع؛ لِأَنَّ الكتاب بحر عميقٌ فيهِ علم التوحيد وَالشرائع وَالقصص والعِبَر والأمثال وَالحكم والمواعظ وغير ذَلِكَ، كما قَدْ قَالَ عليّ رَضِيَ الله عنه:

جميــعُ العلم فــي القــرآن لكنْ تقاصــرَ عنه أفهــامُ الرّجــالِ[1]

فاحترز بِذَلِكَ عَمَّا لَا يتعلّق به حكم مِنَ الأحكام الشرعيّة الفرعيّة إِذ لَمْ يَكُن ذَلِكَ مِمَّا هو بصدده.

فَإِنْ قِيلَ: لَيْسَ شيء مِنَ القرآن مِمَّا لَا يتعلق به حكم مِنْ أحكام الشّرع فَإِنَّ وجوب اعتقاد الحقيّة وجواز الصّلاة وحرمة القراءة عَلَىٰ الجنب وَالحائض مِنْ أحكام الشّرع وهي متعلّقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح هَذَا الاحتراز؟ قُلْنَا: هَذِهِ الأحكام وَإِنْ تعلقت بالجميع لَمْ تثبت معرفتها بالجميع بَل ببعض النصّوص مِنَ الكتاب وَالسّنة فصّح الاحتراز، وَإِنَّمَا تعرف أحكام الشرع بواسطة معرفة أقسام النظم وَالمعنىٰ؛ لِأَنَّ معرفةَ تِلْكَ الأحكام

(١) من الوافر.
ولم أقف عليه إلا في الكافي شرح البزودي (١/ ٢٠٢).

والثاني في وجوهِ البيانِ بذلكَ النظمِ، والثالثُ في وجوهِ استعمالِ ذلكَ النظمِ وجريانِه في باب البيانِ، والرابعُ في معرفةِ وجوهِ الوقوفِ على المرادِ والمعاني على حسبِ الوسْعِ والإمكانِ وإصابةِ التوفيق.

بالكتاب الذِي هو القرآن، والكتاب ينقسم إِلَىٰ هَذِهِ الأقسام في حق الأحكام فتكون معرفة الأحكام مُترتبَةً عَلَىٰ مَعرفة أقسام النظم والمعنىٰ، ثُمَّ القسم الأول مِنَ الأقسام الأربعة في معرفة وجوه النظم صيغةً وَلغةً وَإِنَّما قدّم هَذَا القسم لِأَنَّ البحث فيهِ يتعلق بالمفردات وغيره بالمركّبات عَلَىٰ مَا يُعرف، والمفردات أبداً مقدمةٌ عَلَىٰ المركبات كما في الحسِيّات فَإِنَّ الواحد قبل الاثنين في الوجود فكذا في ترتيب البيان طلباً للمناسبة بقدر الإمكان.

وَلِأَنَّ المعنىٰ إِنَّمَا يفهم مِنَ اللفظ فكان هو سَابقا والسّبقُ مِنْ أسباب الترجيح، وَالوجه هو الطّريقُ، يقال: مَا وجهُ هَذَا الأمر؟ أي: طريقه، وَالصّيغة فِعلةٌ مِنَ الصّوغ بمعنىٰ المفعول وَالصّوغ مصدر صُغت الشيء والصّياغة عمل الصائغ، ثُمَّ قَوله: صيغةً وَلُغةً متباينان؛ لِأَنَّ لفظ ضرب له دلالتان إحداهما بحسب الصيغة وهي مَا دَلّ عَلَيْهِ صيغةُ ضَربَ وَوَزنُه مِنْ وقوع الضّرب الذِي هو استعمال آلة التأديب في محلّ صَالح له عَلَىٰ جهة الإيقاع في الزمان الماضي وَهَذِهِ الدلالة تختلف باختلاف الصيغ، ألا ترىٰ أنك إذا قلتَ: يضرب أَو سَيضرب، كيف تحوّل وقوع الضّرب مِنَ الماضي إِلَىٰ الحَالِ أَو الاستقبال؟ وَالدلالة الأخرىٰ بحسب اللّغة وهي مَا دَلّ عَلَيْهِ مادة هَذَا التركيب، وهي الضّاد وَالرّاء وَالباء وهو نفس الضرب، وَهَذَا المفهوم لَا يتغيّر بتغيّر الصِيَغ مِنَ الماضي والمستقبل والأمر واسم الفاعل واسم المفعول وغير ذَلِكَ وَإِنَّهُ موجود في جميع الصّيغ المذكورة كجوهر الذهب مثلاً في المصوغات المختلفة فَإِنَّ معنىٰ الذهبيّة في الكل موجود مَعَ اختلاف أسامي المصوغات مِنْهُ كالسوار وَالخاتم وَالتاج ونحو ذَلِكَ، وبهذا يُعرف الفرق بَيْنَ الدّلالتين الصيغيّة[1] واللّغويةِ، وَقيلَ: هما

(١) في ج: والصيغية.

مترادفان، وَفيهِ مَا فيهِ، وانتصاب صيغةً وَلغةً عَلَىٰ المصدر المؤكد لغيره؛ لِأَنَّ وجوه النظم تحتمل غير مَا ذكر كوجوه الاستعمال ووجوه الوقوف عَلَىٰ المراد وَقَدْ ذكر أحد المحتملات فكان مَصدراً مؤكّداً لغيره كما قال: الدّليل لغةً والسُنّة لغةً والإجماع لغة كذا إذ الدّلالة تنقسم إِلَىٰ دلالة شرع ودَلالة لغة ودَلالة عُرفٍ فَلَمَّا كَانَت محتملة وذكر أحد المحتملات كَانَ مَصدراً مؤكدّاً لغيره فكذا هَذَا، أَو عَلَىٰ التمييز مِنَ الوجوه أَو مِنَ النّسبة الإضافية كقولهم: لله دَرّهُ فَارساً، أَو مِنَ النظم عَلَىٰ مَا يُعرفِ بالتّأمل.

ثُمَّ إِنَّ الكتاب ينقسم إِلَىٰ[1] ثمانين قسمًا الأوّل في معرفة وجوه النظم صيغةً وَلغةً، وَفيهِ أربعة أقسام، الخاصّ والعامّ وَالمشترك وَالمؤوّل، الثّاني في وجوه البيان بذلك النظم، وهي أربعة أَيْضاً الظاهر وَالنّص وَالمفَسّر وَالمحكم، ثُمَّ الأربعة التي تُقابل هَذِهِ الأربعة وهي الخفيّ والمشكل والمجملُ والمتشابه، الثالث في وجوه استعمال ذَلِكَ النظم، وهي أربعةٌ أَيْضاً، الحقيقة والمجاز والصريح والكناية الرابع في وجوه الوقوف عَلَىٰ أحكام النظم وهي أربعة أَيْضاً، الاستدلال بعبارة النّص وإشارته ودلالته واقتضائه.

صَار هَذَا المجموع عشرين قسماً، ثُمَّ بعد معرفة هَذِهِ الأقسام قسم خامس وهو أربعة أوجه أَيْضاً، الأوّل معرفةُ مواضِعها أي: مواضع هَذِهِ الأقسام في حق معانيها لغةً.

الثاني معرفة ترتيبها عند التعارض أي: أَيُّها يُقدَّم؟ وَأَيّها يُؤخر حالة التعارض؟ كالمحكم فإنه يُقدِّم عَلَىٰ المُفَسّر والمُفسّرُ عَلَىٰ النّص وَالنّص عَلَىٰ الظاهر.

الثالث مَعرفة مَعانيها شريعة كما يقول في حدّ الخَاصّ والعام شرعاً: الخاص كل لفظ وضع لمعنىٰ مَعلوم الانفراد، وَالعَام كلّ لفظ ينتظم جمعاً مِنَ المسمّيات لفظاً أَو معنىٰ، فَإِنَّ مِنَ الألفاظ مَا يعبر شرعاً عَن مَوضوعه الأصليّ لغةً كالصّلاة وَالزّكاة، الوجه الرّابع مَعرفةُ أحكامها وهي الآثار الثابتةُ بِهَذِهِ / ج:٢٣/ الأقسام مِنَ الحلّ والحرمَة وغيرهما، وَإِذَا ضربنا

(١) إلى: ساقطة من س.

هَذِهِ الوجوه الأربعة في العشرين المذكور صَارت أقسام الكتاب ثمانين، ودليل حصر كلّ نوع مِمَّا ذكرناه نذكره في موضعه إِنْ شاء الله تَعَالَىٰ، ثُمَّ إِنْ بعضهم قَال: الأقسام الثلاثة أقسام النظم، والقسم الرّابع وهو مَعرفة وجوه وقوف السّامع عَلَىٰ مراد المتكلم ومَعاني الكلام هو قسم المَعنىٰ بدليل أَنَّ المُصَنِّف -رحمه الله- ذكر النظم في الأقسام الثلاثة فقال: في وجوه النظم وفي وجوه البيان بِذَلِكَ النظم [وَفِي استعمال ذَلِكَ النظم وذكر المعاني في ذَلِكَ النظم][1] وذكر المعاني في هَذَا القسم وكون الدّلالة والاقتضاء مِنْ أقسام المعنىٰ ظَاهر، وَكَذَا كون القياس والإشارة لِأَنَّ العبارة وَإِنْ كَانَت نظماً إِلَّا أَنَّ نظر المستدل إِلَىٰ المعنىٰ دُوْنَ النظم إذ الحكم إِنَّمَا يثبت بالمَعنىٰ إِلَّا أَنَّ المعنىٰ لَمَّا كَانَ مفهوماً مِنَ العبارة سمي استدلالاً بالعبارة ولكنّه في الحقيقة استدلال بالمعنىٰ الثابت بالعبارة فصلح أَنْ يكون مِنْ أقسام المعنىٰ بِهَذَا الطريق.

ويجوز أَنْ يكون جميع الأقسام للنظم وَالمعنىٰ عَلَىٰ أَنْ يكون بعض الأقسام للنظم وبعضها للمعنىٰ مِنْ غير أَنْ يعيّن القسم الرابع له فيكون الدّلالة والاقتضاء راجعين إِلَىٰ المعنىٰ والباقي أقسام النظم، ويحتمل أَنْ يكون النظم والمعنىٰ داخلين في كلّ قسم؛ إذ هو في بيان أقسَام القرآن الذِي هو النّظم والمعنىٰ جميعاً فكان الخاص اسماً للنظم باعتبار معناه وَكَذَا العَام وسائر الأقسام، وَعَلَىٰ هَذَا الوجه يمكن أَنْ يجعل الدّلالة والاقتضاء مِنْ أقسام النظم وَالمعنىٰ أَيْضاً لِأَنَّ المعنىٰ لَا يفهم فيهما بدون اللفظ أَيْضاً.

قَالَ الإِمَام علاء الدّين عبدالعزيز سلّمه الله تَعَالَىٰ: وَهَذِهِ الأوجه كلها لَا تخلو عَن تكلّف، والله أعلم بحقيقة مراد المُصَنِّف[2].

قَالَ: ثم الشيخ رَحمه الله جَعل مَعرفة وجوه الوقوف عَلَىٰ المعاني مِنْ جملة أقسام الكتاب وَفيهِ تساهل وتسَامح؛ لِأَنَّ المعاني التي دَخلت في أقسام الكتاب دُوْنَ مَعرفة وجوه الوقوف

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٢) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٢٧).

عليهما، ولكن لمَّا لَمْ يفد المعاني بدون الوقوف عَليها جَعل مَعرفة وجوه الوقوف عليها مِنْ أقسام الكتاب تسامحاً[1].

اعلم أَنَّهُ أورد بَعض شارحي هَذَا الكتاب[2] عَلَىٰ هَذَا المحلّ أَنَّهُ لاَ بد في التقسيم مِنْ أَنْ يكون مورد التّقسيم مشتركاً فإنك إذا قَسمت الجسم إِلَىٰ حيوان وجماد كَانَ كل واحد مِنْهُمَا جسماً، وَإِذَا قسمت الحيوان إِلَىٰ إنسان وفرس كَانَ كل واحد مِنْهُمَا جسماً وحيواناً، وتقسيم الكليّ إِلَىٰ أجزائه كتقسيم الإنسان إِلَىٰ الحيوان والناطق، ولا يستقيم فيهِ إطلاق اسم الكليّ عَلَىٰ كلّ قسم بطَريق الحقيقةِ فَإِنَّ اسم الإنسان لَا ينطلق عَلَىٰ الحيوان والناطق بَل عَلَىٰ المجموع، وتقسيم الشيء باعتبار أوصَافه كتقسيم الإنسان إِلَىٰ عالمٍ وكاتبٍ وأبيض وأسودَ ولا بُدَّ فيهِ مِنْ أَنْ يوجد في الجميع مِنْ يُوصَف بالكتابة دُوْنَ العلم، وبالبياض دُوْنَ السواد، وبالعكس لتميز كل قسم عَن غيره في الخارج، وَلَيْسَ مَا نَحْنُ بصدده من القبيل الأوّل لعَدم اشتراك مَورد التقسيم فيهِ بَيْنَ الأقسام؛ إذ لَا يمكن أَنْ نحكمَ عَلَىٰ مأخذ العام بِأَنَّهُ عام وَلا عَلَىٰ مَاخذ المجاز بِأَنَّهُ مجاز بَل لَا يمكن أَنْ يُحكم عَلَىٰ مَا ذكرنا أَنَّهُ مِنَ الكتاب، وأصلُ مورد التقسيم الكتاب، وَلا مِنَ القبيل الثاني لِأَنَّ معرفة مَوضع الاشتقاق لَيْسَ مِنْ أجزاء الخاصّ وكذا مَعرفة مَعناه وحكمه وترتيبه وَقس عَلَيْهِ سائر الأقسام، وَلا مِنَ القبيل الثالث لِأَنَّ مَعرفة مأخذ الاشتقاق لفظ خاصَ لَيْسَ وَصفًا لحقيقة الخَاصّ وهو لَفظ الطّواف أَو الركوع أَو السّجود مثلاً كما أَنَّ معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الإنسان لَا يكون وصفًا لحقيقة الإنسان وَكَذَا معرفة مَعناه وحكمه وترتيبه لَيْسَ مِنْ أوصافه فَلَا يستقيم التقسيم بِهَذَا الاعتبار أَيْضاً كما لَا يستقيم أَنْ يقال: الإنسان أقسام قَسم مِنْهُ أَنَّ مأخذ اسمه مِنَ الإنس وَقسم مِنْ أَنَّ معناه حيوان ناطق، وَقسم مِنْهُ أَنَّهُ مُقَدّم عَلَىٰ الفرس في الشرف، وَلئن سلّمنا أَنَّ المَعاني المذكورة مِنْ أوصاف كلّ فرد باعتبار تعلقها به أَو صَح أَنْ يقال: الخاصّ الذِي مأخذ اشتقاق اسمه كذا أَو مَعناه كذا أَو حكمه كذا لَا يستقيم أَيْضاً؛ إِذ لَا بُدَّ مِنْ أَنْ يتميّز كلّ قسم مِنْ غيره بِمَا

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٢٧).

(٢) هو الإمام علاء الدين البخاري في كتابه كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٢٩).

أمّا القسمُ الأولُ فأربعةُ أوجهٍ، الخاصُّ والعامُّ والمشترَكُ والمؤول، والقسمُ الثاني أربعةُ أوجهٍ أيضًا، الظاهرُ والنصُّ والمفسَّرُ والمحكَمُ،

يخصّه لتظهر فائدة التقسيم.

أقول: الجواب عَمّا ذكر المعترض أوّلا هو آنا لَا نسلّم أَنَّهُ لَا بُدَّ في التقسيم أَنْ يكون مورده مشتركاً بَيْنَ جميع الأقسام لصدق قولنا: العام إِمَّا واجب أو ممكن، ولا يلزم كون العام مشتركاً بَيْنَ جميع الممكنات لكون البعض غير عالم، وَكَذَا يصح تقسيم كلّ مِنَ الأمرين اللّذين بينهما عموم مِنْ وجه إِلَىٰ الآخر وقسيمه مَعَ عدم الاشتراك بَيْنَ الجميع كقولنا: الحيوان إِمَّا أبيض أو غير أبيض، والأبيض إِمَّا حيوان أو غير حيوان / س: ١٢/ كما أشار إليه في شرح الصَحائف في بحث الوجود(١).

وَأَمَّا قوله: ولا مِنَ القبيل الثالث إِلَىٰ آخره فنقول: أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ فَإِنَّ التقسيم المذكور في الكتاب هو تقسيم الشيء باعتبار أوصافه؛ إِذ معرفة مأخذ الاشتقاق وَمعرفة مَعناه وَحكمِه وترتيبه أوصاف للخاصّ وأخواته باعتبار تعلّق ذَلِكَ الوصف بكلّ فرد مِنْ تِلْكَ الأفراد، وكل قسم مِنَ الأقسام المذكورة يتميّز عَن غيره بِمَا يخصّه عَلَىٰ مَا يُعرَف في موضعه مفصّلًا.

هَذَا مَا خطر في خاطري والله أعلم بالصّواب.

قوله والثاني في وجوه البيان بذكر النظم يتعلّق بالمركّبات [إذا البيان لَا يكون إِلَّا بالمركّب وَلِهَذا أَخَّره عَن القسم الأوّل وَهَذَا القسم الثاني إِنَّمَا يختصّ بالمتكلّم](٢) لِأَنَّهُ يبيّن المعاني الثابتة بالمفردات، ثُمَّ البيان يحتمل الزائدَ، ألا ترىٰ أَنَّ الظاهر يحتمل نفس الظهور وظهوراً

---

(١) الصحائف هو كتاب في العقايد للإمام محمد بن أشرف السمرقندي الحنفي (ت٧٠١هـ)، وشرحه السمرقندي وسماه: المعارف شرح الصحائف. أما المتن فمطبوع بتحقيق الدكتور أحمد عبدالرحمن الشريف، وأما الشرح فعلمتُ من بعض المواقع أنه حقق بأطروحة دكتوراه. ولم أقف عليه.

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

وإنّما يَتحقّقُ معرفةُ هذهِ الأقسامِ بأربعةٍ أخرى في مقابلتِها، وهيَ الخفيُّ والمشكِلُ والمجمَلُ والمتشابهُ. والقسمُ الثالثُ أربعةُ أوجهٍ أيضًا،

واضحاً وزائداً عَلَىٰ ذَلِكَ وَذَلِكَ كقولنا: جاء زيد فإنه ظاهر في مجيء زيد لكنّه يحتمل المجاز وهو مجيء خبره أو كتابه، فيزيد المتكلم لفظةَ «نفسه» في كلامه لقطع ذَلِكَ الإحتمال وإزالته فيتبيّن مراده بِذَلِكَ، وكالعام فإنه ظاهر في تناول أفراده لكنه يحتمل الخصوص فيقطع المتكلم ذَلِكَ الإحتمال بإتيانه بكلمة «كل» لَكِنْ مَعَ ذَلِكَ يحتمل التفرّق فيقطع ذَلِكَ الإحتمال بلفظ «أجمعون» ونحوه زيادةً في الوضوح وَلِهَذا قَالَ رحمه الله: «في وجوه البيان» عَلَىٰ سبيل الجمع إذِ البيان له طرقٌ، وقوله: «في وجوه البيان بِذَلِكَ النظم» أي: البيان المتعلق أو المختصّ بِذَلِكَ النظم أو البيان بسبب ذَلِكَ النظم ولا يصلح أَنْ تكون الباء للإستعانة؛ لأن المتكلم /ج:٢٤/ إِنَّمَا يتبين المعاني الثابتة بالنظم بلفظه فيكون النظم محلًّا للبيان مِنْ جهة المتكلم لَا آلة لبيانه، وقوله: «والرابع في معرفة وجوه الوقوف عَلَىٰ المراد» أي: عَلَىٰ مقصود الشارع وَعَلَىٰ المعَاني المتعلّقة بمقصوده أي: كيف يقف المجتهد عَلَىٰ ثبوت الحكم بطريق العبارة أو الإشارة أو الدّلالة أو الاقتضاء، وَقيلَ: إنَّ للكلام معنىٰ بحسب الوضع ومعنىٰ بحسب التركيب وتقرّرًا عَلَىٰ المعنىٰ الوضعيّ وتجاوزًا عنه بحسب إرادة المتكلم واستعماله، فقوله: «المراد» إشارة إِلَىٰ هَذَا القسم، وقوله: «والمعاني» إشارة إِلَىٰ القسمين الأولين، وَإِنَّمَا قَالَ: «عَلَىٰ حسب الوسع والإمكان» أي: عَلَىٰ قدر طاقة العَبد وإصابة التوفيق [مِنَ الله تَعَالَىٰ][1] لِأَنَّ جميع العلوم الدينية في القرآن، دل عَلَيْهِ قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩] وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وَإِنَّمَا يأخذ كلّ واحد مِنَ المجتهدين مَا هو المقصود عندهُ بقدر وسعه وإمكانه، وَالوسع والإمكان مترادفان ههنا.

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

الحقيقةُ والمجازُ والصريحُ والكنايةُ، والقسمُ الرابع أربعةُ أوجهٍ أيضًا، الاستدلالُ بعبارتِه وبإشارتِه وبدلالتِه وباقتضائِه. وبعدَ معرفةِ هذهِ الأقسامِ قسمٌ خامسٌ، وهو وجوهٌ أربعةٌ أيضًا، معرفةُ مواضعِها ومعانيها وترتيبِها وأحكامِها،

ثُمَّ الدّليل عَلَىٰ انحصار أقسام النظم والمعنىٰ فيما يرجع إِلَىٰ مَعرفة أحكام الشرع في الأربعة التي سبق ذكرها هو أنَّ التّصرف في الكلام إما مِنْ جهة المتكلم أو مِنْ جهة السّامع، والأوّل أمّا في اللفظ أو في المعنىٰ، فالذي في اللفظ إِنْ كَانَ بحسب الوضع فهو الخاصّ إِلَىٰ المؤوّل، وَإِنْ كَانَ بحسب الاستعمال فهو الحقيقة إِلَىٰ الكناية، والذي في المعنىٰ هو الظاهر إِلَىٰ المحكم.

والثاني هو الاستدلال بعبارة النّص إِلَىٰ اقتضائه، وقيلَ: إنَّ أقسام نظم الكلام ومعناه لَا تخلو إِمَّا إِنْ كَانَت بحسب المتكلم أو بحسب السّامع، فَإِنْ كَانَت بحسب المتكلم فَلَا تخلو إما إِنْ كَانَت في المفرد أو في المركّب فَإِنْ كَانَت في المفرد فَهِيَ القسم الأوّل، وَإِنْ كَانَت في المركب فَلَا تخلو أما إِنْ كَانَت للبيان أو لَا، فإن كانت للبيان فلا تخلو إما إِنْ كَانَ كونها بياناً لمعنىٰ في ذاتها أو لمعنىٰ في غيرها اقترن بِهَا، فالأوّل القسم الثاني، وَالثاني القسم الثّالث، وَأَمَّا المرَّكب الذِي لَيْسَ هو للبيان فلَيس مِنْ بابنا، وَإِنْ كَانَت بحسب السّامع فهو القسم الرابع، وبهذا الانحصار يعلم أَيْضاً أَنَّ أقسام النظم ثلاثة وقسم المعنىٰ واحد وهو الذِي يتعلّق بالسّامع.

قوله: «وَإِنَّمَا يتحقق معرفة هَذِهِ الأقسام بأربعة أخرىٰ في مقابلها» قَالَ مَولانا حميد الدّين الضرير رَحمه الله في هَذَا الموضع: القسْم الأول والثالث بعضه يُضادّ البعضَ، إِذ الخصوص يُضادّ العموم وَالحقيقة تُضادّ المجاز فَلَا يحتاج إِلَىٰ أقسام أخرىٰ بخلاف القسم الثاني؛ لِأَنَّ الكلّ ظهور وَالظهور لَا يُضادّ الظهور[1]، وتوضيحُ ذَلِكَ أَنَّ الخاصّ ضدّ العامّ؛ إذ الخاصّ لَا يتناول إِلَّا الفرد الواحد والعام يتناول جمعاً مِنَ المسمّيات فكان الاختلاف بينهما في غاية

(١) ينظر فوائد البزدوي: (١/ ١٧٢-١٧٣).

وأصلُ الشرعِ هو الكتابُ والسنةُ، فلا يحلُّ لأحدٍ أنْ يقصرَ في هذا الأصلِ، بل يَلزمُه محافظةُ النظمِ ومعرفةُ أقسامِه ومعانيه، مفتقرًا إلى الله تعالى، مستعينًا بهِ، راجيًا أنْ يوفّقَه بفضلِه.

العناد وَكَذَا المؤوّل ضدّ المشترك والمجاز ضدّ الحقيقة والكناية ضدّ الصّريح، وَلَيْسَ النّص بضدّ للظاهر وَكَذَا المحكم مَعَ المفسّر؛ لِأَنَّ في الكلّ معنىٰ الظهور والظّهور لَيْسَ بضدّ للظهور؛ لإمكان اجتماعهما، وبدليل أَنَّ الأقوىٰ في البيان في تلك الأقسام يتضمن الأدنىٰ، فَإِنَّ النّص يتضمّن الظاهر، وَالمفسّر يتضمن النّصَ، وَالمتضمِّنُ لَا يكون مضاداً للمتضمَّن، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فاستدعىٰ هَذَا القسم ذِكرَ الأضداد وبضدّها تتبيّن الأشياءُ، وَإِنَّمَا قَالَ رحمه الله: «وَأصلُ الشرع هو الكتابُ والسُّنة»، بعد قوله: «أُصُوْل الشرع ثلاثة» لِأَنَّ الأقسام المذكورة وهي الثمانون إِنَّمَا ترد في الكتاب وَالسّنة لَا في الاجمَاع، أَو لِأَنَّ الإجمَاع يجوز أَنْ يكون بناء عليهما دُوْنَ عكسه فكانا أصلين مِنْ كلّ وجهٍ بخلاف الاجمَاع، فلذلك خصصّهما بالذّكر، وَقوله: «فَلَا يحلّ لأحد أَنْ يقصر في هَذَا الأصل» أي: في الكتاب وَلَمْ يقل: في هذين الأصلين مَعَ سبق ذكر الكتاب وَالسّنة؛ لِأَنَّهُ في بيان الكتاب دُوْنَ السُّنَّة فأفرده بالذكر، ومحافظة النظم عبارة عَن الحفظ الذِي هو ضدّ النسيان أَو عَن المحافظة التي هِيَ ضدّ الترك والتضييع أي: يجعله نَصب عينيه جاهداً في مَعرفة أقسامه ومعانيه غير مجاوز عَن حدوده، وقوله: «مفتقراً وَمستغيثاً وراجياً» أحوال عَن الضمير المنصوب فِي «يلزمه».

أمّا الخاصُّ فكلُّ لفظٍ وُضعَ لمعنًى واحدٍ على الانفرادِ وانقطاعِ المشاركةِ، وكلُّ اسمٍ وُضعَ لِمسمًّى معلومٍ على الانفراد، وهو مأخوذٌ من قولِهم: اختصَّ فلانٌ بكذا، أي: انفردَ به، وفلانٌ خاصُّ فلانٍ، أي: منفردٌ به،

[الخاص]

قَالَ رحمه الله: (**أَمَّا الخاصّ فَكلّ لفظ وضع لمعنىٰ واحد**) إِلَىٰ قوله: (**فهذا لبيان اللغة والمعنىٰ**).

أقول: أقسام وجوه النظم أربعةٌ، هِيَ الخاصّ وَالعامّ والمشترك والمؤوّل، ودليل الحَصر أَنَّ اللّفظ المفرد إِمَّا أَنْ يكون مَوضوعاً بإزاء فرد واحد أوأفراد كثيرة، فَإِنْ كَانَ الأول فهو الخاصّ، وَإِنْ كَانَ الثّاني فتناوله الأفراد بحسب الانتظام وَالشمول أو بحسب البدل، فَإِنْ كَانَ الأوّل فهو العامّ، وَإِنْ كَانَ الثّاني فَإِمَّا أَنْ يرجح بعض أفراده بغالب الرَّأي أو لا، الأوّل المؤوّل والثّاني المشترك، وَقِيلَ: اللفظ الدالّ عَلَىٰ مسمّىٰ إِمَّا إِنْ كَانَ محتملاً مسمّى مِنَ المسمّيات المختلفة حقائقها أو لا، الأوّل هو المشترك قَبل التأويل وهو المؤوّل بعده، وَالثاني إِمَّا أَنْ يتناول بمعنىٰ واحد أفراداً متفقّةَ الحدود أو لا، الأوّل هو العامّ، والثاني هو الخاصّ، أَمَّا الخاص فكل لفظٍ وُضع[1] لمعنىٰ واحد عَلَىٰ الانفراد، وانقطاع [2] المشاركة، وكل اسم وُضع[3] لمسمًّى معلوم عَلى الانفراد، فقوله: «كل لفظ» جنس يتناول الخاصّ بأنواعه، ويتناول العامّ والمشترك والمؤوّل، وقوله: «وضع» احتراز عَن المهملات وَمَا يكون دلالته بالطبع كـ«آخ» عَلَىٰ الوجع، و«أح» عَلَىٰ السُعال، وقوله: بنفسه[4] احتراز عَن المجاز؛

(١) وضع: ساقطة من ج.

(٢) في ج: فانقطاع.

(٣) وضع: ساقطة من: ج.

(٤) في ج: بنفسها.

لِأَنَّ تعيّنه بإزاء معنى(١) بقرينة، وقوله: «لمعنىٰ واحد» أي: غير ذي أفراد وضعاً، احتراز عَن العامّ؛ فإنه مَعنًى ذو أفراد وضعاً، وقوله: «عَلَىٰ الانفراد» احتراز عَن المشترك والمؤوّل؛ [إذ المعني مِنَ الانفراد كون اللفظ مختصّاً بمسمًّى واحدٍ عَلَىٰ وجه لَا يتناول غيره، والمشترك يتناول غيرَه، وَكَذَا المؤوّل](٢) وَإِنْ كَانَ بعضه مرجوحاً، وانقطاع المشاركة مِنْ لوازم الانفراد، فذكره بعده عَلَىٰ وَجه التأكيد.

وَقيلَ: قوله: «واحد» خرج به المشترك؛ لِأَنَّهُ موضوع لأكثر مِنْ واحد عَلَىٰ سبيل البدل، وخرج المطلق أَيْضاً؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بخاصٍّ /ج:٢٥/ ولا عام عند مشايخنا؛ لِأَنَّ المطلق لَيْسَ بمتعرض للوحدة ولا للكثرة.

وَبِقَوْلِهِ: «عَلَىٰ الانفراد» خرج العام؛ لِأَنَّهُ شامل للأفراد، وَهَذَا التعريف تعريف جامع شامل لخصوص الجنس كالإنسان فإنه خاصّ مِنْ بَيْنِ سائر الأجناس، ولخصوص النوع كرجل فإنه خاص مِنْ بَيْنِ سائرالأنواع، ولخصوص العين كـزيد فإنه خاصّ كسائِر الأعيان لَكِنَّ خصوص العين لَا يتعدّد بوجه مَا لِأَنَّهُ لَا يشارك في مفهومه شيء، وخصوص الجنس يتعدّد بتعدّد الأنواع وخصوص النوع يتعدّد بتعدّد الأشخاص؛ إذ في مفهومها شركةٌ، فأفرده بالذكر بعد أَنْ كَانَ التعريف شاملاً له، وَقَالَ: «وكل اسم وضع لمسمّىٰ معلوم عَلَىٰ الانفراد» وَذَلِكَ لشرفه وفضله كَأَنَّهُ مِنْ جنس آخر إذ التغاير في الوصف ينزل منزلة التغاير في الذات كما أفرد جبريل وميكائيل عليهما السلام بالذكر في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨]، بعد أَنْ كَانَ لفظ الملائكة شاملاً لَهُما، وَقِيْلَ: جاز أَنْ يكون كلاهما عبارتين عَن معبّر واحد، وَإِنَّما أورد كليهما تَبرّكا بلفظ المشايخ رحمهم الله، فَإِنَّ بعضهم عرّف الخاصّ بِذَلِكَ وبعضهم بِهَذَا، فالأوجه أَنْ يقال: قوله «كلّ لفظ» و«كل اسم» بيان لقسمي الخاصّ؛ إذ الخاصّ قسمان عَلَمٌ وغير عَلمٍ، فكأن المراد بِقَوله: «كل

(١) معنى: ساقطة من ج.

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

وَالخاصّةُ اسمٌ للحالةِ الموجبةِ للانفرادِ عن المالِ وعن أسبابِ نيلِ المالِ، فصارَ الخصوصُ عبارةً عما يُوجبُ الانفرادَ ويَقطعُ الشركةَ،

لفظ» إِلَىٰ آخره مَا لَيْسَ بعلم، وهو خصوص الجنس والنوع، وَبِقَوْلِهِ: «كل اسم» إِلَىٰ آخره مَا هو علمٌ، وهو خصوص العين؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الإنسانيّة وَالرجوليّة مَعنًى مِنَ المَعاني فصلَح أَنْ يدخل خصوص الجنس وَالنوع تحت المعنىٰ، ولا يدخل أسماء الأعلام تحت المعنىٰ، فلو اقتصر عَلَىٰ قوله: «كل لفظ وضع لمعنىٰ واحد» لَمْ يَكُن خصوص العين داخلاً فيهِ فَلَا يتم التعريف، فقوله: «لمعنىٰ وَاحد» أي: غير علَم كالعلم وَالجهل وَالضّرب وَالشتم وَالركوع وَالسجود وَنحو ذَلِكَ مِمَّا لَيْسَ بجثة مِنَ الأفعال المعلومةِ المعاني عَلَىٰ الانفراد، وقوله: «كل اسم لمسمًّى معلوم» أي: لعلَمٍ نحو زيد وعمرو وَمَا شاكل ذَلِكَ مِمَّا مُسمّاه جثة فتدخل تحته جميع أسماء الأعيان المعلومةِ المعَاني عَلَىٰ وَجه الانفراد، فَإِنَّ اسم الخَاصّ يُطلق عليهما، ومثل ذَلِكَ فعَل أهل النحو في فَصلهم بَيْنَ الحال المنتقلة وَالمؤكدّة بتعريف عَلَىٰ حدةٍ لتغايرهما في حَقيقتِهما فقالوا: الحَال هي اللفظة الدالة عَلَىٰ هيأةِ فاعل أَو مَفعول، والمؤكدّة هِيَ التي تجيء عَلَىٰ إثر جملة عَقدُها من اسمين لا عمل لهما.

وَالتعريف الجامع لقسمي الخَاصّ: هو مَا يوجب الانفراد وقطع المشاركة.

وإليه أشار رحمه الله بِقَوْلِهِ: «فصَار الخصوص عبارةً عَمَّا يوجب الانفراد ويقطع الشركة» وقوله: «ههنا» يقطع الشركةَ وقوله فيمَا قبله: «وانقطاع المشاركة» بعد قوله: «عَلَىٰ الانفراد» تصريح بلازم لَمْ يذكر قبله، لَا أَنْ يكون ذَلِكَ محتاجاً إليه في التعريف لِمَا أَنَّ اللفظ لَمَّا كَانَ موضوعاً لمعنىٰ واحد عَلَىٰ الانفراد يلزم مِنْهُ انقطاع المشاركة لَا محالَةَ، وقيلَ: قوله: «لمعنىٰ» احتراز عَن المشترك فإنه موضوع بإزاءِ المعاني المختلفة، وقوله: «معلوم» احتراز عَن المؤوّل، فإنه وُضع بإزاء معنًى غير معلوم حقيقة، وقوله: «عَلَىٰ الانفراد» احتراز عَن العام فإنه وُضع بإزاء معنىٰ معلوم لَكِنْ لَا عَلَىٰ سَبيل الانفراد بَل عَلَىٰ سَبيل الانتظام والشّمول، وَقِيلَ: قوله:

فإذا أريدَ خصوصُ الجنسِ قيل: إنسانٌ؛ لأنّه خاصٌّ من بينِ سائرِ الأجناسِ، وإذا أريدَ خصوصُ النوعِ قيل: رجلٌ، وإذا أريدَ خصوصُ العينِ قيل: زيدٌ وعمرٌو. فهذا بيانُ اللغةِ والمعنى،

«معلوم» احتراز عَن المشترك فإنه وضع بإزاء معنىً مِنَ المعاني المختلفة عَلَىٰ سبيل الإبهام، فَإِنَّ المشترك إذا وقع في تركيب / س:١٣/ خصوصاً في موضع الإثبات لابدّ أَنْ يكون أحد المعَاني مراداً عَلَىٰ وجه الإبهام.

فَإِنْ قِيلَ: أليس أَنَّ الرّقبة في قوله تَعالَىٰ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] اسم خاصّ عندنا مَعَ أَنَّهَا مبهمة؟ قُلْنَا: الرّقبة مطلقة فكَانت متعرّضةً للذات دُوْنَ الصِّفَات، وَالإبهام فيهَا مِنْ حيث الصِّفَات إِذ هِيَ تحتمل الكافرةَ والمؤمنةَ والصغيرةَ والكبيرة والسوداء وَالبيضاءَ باعتبار أَنَّ الذّات لَا تخلو عَن وَصف مِنَ الأوصاف ومثلهُ لَا يضرّ إِذ هو موجود في رجل ونحوه بخلاف الإبهام في المشترك فإنه باعتبار الحَقيقة ثُمَّ الخاصّ مشتق مِنْ قولهم: اختَصّ فلان بِكَذَا، أي: انفرد به مِمَّا يشاركه غيره، ومن قولهم: فلان خاصّ فلان، أي: منفرد به عَلَىٰ وجه لَمْ يخالط غيره، وخصّني فلان بِكَذَا، أي: أفردني، والخصَاصة اسم للحاجة الموجبة للانفراد عَن المال وعن أسباب نيل المال.

وَفِي الصّحاح: الخصاصة والخصاص الفقر[1]، وَمِنْهُ: خاصّة النَّاس للعلماء والفقهاء، وَذَلِكَ لعدم مزاحمة العوام إيّاهم فيمَا اختصّوا به مِنَ العلم وَالحكمة، وَقِيْلَ لقلتهم، وقوله: «فَإِذَا أريد به» أي: بالخصوص خصوص الجنس قيل: إنسان إِلَى آخره، وَهَذَا في عُرف أهل هَذَا الفن مِنْ أصحابنا رحمهم الله، حيث قَالُوا للإنسان: جنس، وللرّجل: نوع؛ لأنهم لَا يلتفتون إِلَىٰ اصطلاحاتهم، وَلِهَذا لَمْ يذكروا حدودهم في تصانيفهم، وَإِنَّمَا يذكرون تعريفات

(١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٣/ ١٠٣٧).

يوقف بِهَا عَلَىٰ مَعنىٰ اللفظ ويحصل بِهَا التمييز احترازًا[١] عَمَّاً لاَ يعنيهم لحصول مَقصودهم دونها بخلاف أهل المعقول فَإِنَّهُم قَالُوا للإنسان نوع وَللرّجل صنف.

وَقَالَ الإِمَام بدر الدين الكردريّ رحمه الله: فالخاصّ يتنوع إِلَىٰ خصوص الجنس كالإنسان وَإِلَىٰ النوع كالرّجل وَإِلَىٰ العين كزيد، وَهَذَا التنويع يقع مِنْ حيث الشرع دُوْنَ اللّغة فَإِنَّ الشّرع [جعل الإنسان][٢] جنساً لِمَا عُرف في أمر التوكيل وجعل الرّجل نوعاً والمرأة نوعاً لِمَا عرف مِنْ صلاحية الرّجل للنبوة وللإمامة الكبرىٰ وَالصغرىٰ ولأمور أخر يعسُر تعدادها، فمن هَذَا وقع هَذَا التنويع في الشرع.

وقوله: «فهذا لبيان اللّغة» وَالمعنىٰ أي: هَذَا الذِي ذكرناه في قسم الخاصّ هو لبيان الخاصّ لغةً ولبيانه معنىٰ أي: تعريفاً وتحديداً، واللغة مِنْ لَغِي بالكسر لغًى إذا لهج بالكلام، وَأصلها لُغىٰ أَو لُغو والهاء عوض وَجمعها لُغىٰ نحو ترة وترًى ولغات أَيْضاً نحو ثُبَةٍ وثبات كذا في الصّحاح[٣].

وأورد عَلَىٰ تعريف الخاصّ أَنَّ في التعريفات يجب أَنْ يُجتنب عَن التّعرض للأفراد؛ إذ التعريفات للحقائق، وَلفظ كلّ متعرّض للأفراد، وأجيب عَن ذَلِكَ بأن المراد به الكلّ المجموعيّ لَا الأفراديُّ، إِذ الخاص لَيْسَ عبارة عَن لفظ واحد وضع لِمعنىٰ واحد عَلَىٰ الانفراد بَل عَن جميع الألفاظ المتصفة بِهَذِهِ الصّفة فكأنّه قَالَ: هو جميع / ج:٢٦/ الألفاظ الموضوعة للمعنىٰ المذكور واللّفظ مَا يتلفظ به الإنسان مِنَ الأصوات المقطّعة قلّت حروفه أَو كثرت، تلفّظ به حَقيقةً أو حكماً، وَذَلِكَ ليدخل فيهِ الضّمائِر المستكنّةُ، فَإِنَّهَا وَإِنْ لَمْ تكن ملفوظاً بِهَا حقيقة فَهِيَ مَلفوظ بِهَا حكماً بدليل إسناد الفعل إليها، وجواز تأكيدها وَالعطف عليها وَالإبدال مِنْهَا كَقَوْلِهِ تَعَالىٰ: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾

(١) في ج احتراز.

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٣) ينظر الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٦/ ٢٤٨٤).

[البقرة: ١٣٠] فَإِنَّ «مَنْ» مرفوع المحلّ عَلَىٰ البَدل مِنَ الضمير في «يرغب» ووضع اللّفظ لمعنىٰ عبارة عَن تخصيص لفظ بالدّلالة عَلَيْهِ أي: عَلَىٰ معنىٰ، وَقِيْلَ: الوضع تخصيص شيء بشيء مَتَىٰ أطلق أو أحسّ بالشيء الأوّل فهم الشيء الثاني، وهو مأخوذ مِنَ الوَضع اللغويّ، وهو جَعلُ الشيء في حيّز معيّن.

ثمّ العامُّ بعدَه، وهوَ كلُّ لفظٍ يَنتظِمُ جمعًا من الأسماءِ لفظًا أو معنًى، ومعنى قولِنا: من الأسماءِ المسمياتُ هنا، ومعنى قولِنا: لفظًا أو معنًى هو تفسيرٌ للانتظامِ،

[العام]

قَالَ رحمه الله: **(ثُمَّ العَامّ بعده، وهو كل لَفظ ينتظم جمعاً مِنَ الأسماء لفظاً أَو معنىٰ)** إِلَىٰ قوله: **(وَإِنْ كَانَ كلّ موجود يتعرف باسمه الخاصّ)**.

أقول: العامّ بعد الخاص أي: في الوجود لَا عند التعارض لِأَنَّ الخاصّ بمنزلة الجزء والعَامّ بمنزلة الكل، والجزء مقدّم عَلَىٰ الكلّ طبعاً فكذا وَضعاً، ثُمَّ العامّ عبارة عَن كلّ لفظ ينتظم جمعاً مِنَ الأسماء لفظاً أَو معنىٰ، والمراد مِنَ الأسماء هو المسمّيات وهي الأفراد وَإِنَّمَا قَالَ رحمه الله: «مِنَ الأسماء» اتّباعاً للفظ التقويم[1]، ثُمَّ فسرّها بِمَا هو المراد مِنْهَا وهو المسمّيات، وقوله: «يعني» بمعنىٰ: «أَيْ»؛ لِأَنَّهُ يستعمل في محلّ التفسير مثل كلمة «أي»، فقوله: «كل لفظ» جنس يتناول العامّ وغيره، وقوله: «ينتظم جمعاً» أي: جمعاً مطلقاً غير مقيّدٍ بمعهود ولا مقدّر بعددٍ مخصوص احتراز عَن الخاص والمشترك وَالمؤوّل والمعهود وأسماء الأعداد والنّكرة نحو رجل، أَمَّا الخاص فظاهر وَأَمَّا المشترك والمؤوّل فلأن تناولهما الأفراد عَلَىٰ سبيل البَدل لَا عَلَىٰ سبيل الانتظام؛ إِذ المراد مِنَ الانتظام هو الشمول دفعةً، وَأَمَّا المعهود فإنه لَيْسَ بعامّ بالاتفاق، وَأَمَّا أسماء الأعداد نحو الخمسة والعشرة وغيرهما فَإِنَّهَا مِنْ قسم الخاصّ؛ لِأَنَّهَا اسم موضوع لمقدار معيّن لَو انتقص مِنْهُ واحد أَو زِيدَ عليه واحد لَا ينطلقُ عليهِ ذلكَ الاسم، بخلاف العامّ فإنه يتناول جمعاً غير مقدّر وَلِهَذا قَالَ أَبُو حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ: إذا شهد أحدهما بألفٍ والآخر بثلاثةِ آلاف لَا تقبل الشهادة، وَكَذَا لَو قَالَ: طلّقِي نفسك واحدة، فطلّقت ثلاثاً لَمْ يقع شيء عِندهُ؛ لِأَنَّ الثلاث اسم لعدد خاصّ، فَلَا يجوز إرادةُ مَا دونه. كذا

(١) تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٩٤).

يعني أنّ ذلك اللفظَ إنّما يَنتظمُ الأسماءَ مرةً لفظًا مثلُ قولِنا: زيدون ونحوه، أو معنًى مثلُ قولِنا مَنْ ومَا ونحوهما.

ذكر في شرح الجامع الصّغير[1]، وَأَمّا الاسم النكرة في سياق الإثبات فلأن شموله بطريق البدل أَيْضاً فلذلك زدنا القيود المذكورة لتندفع الصور المذكورة، وقوله: «جمعاً» يدل عَلَىٰ بعض تِلْكَ القيود؛ لِأَنَّهُ مطلق، وَفِي بَعض مَا ذكرناه مِنَ الصّور نوع قيدٍ يُعرف عند التأمّل، والبعض الآخر يدلُّ عليهِ لفظ الانتظام وهو الشمول دفعة.

قوله: «جمعاً» احتراز عَن التثنية فَإِنَّهَا ليست بعامة بَل هِيَ مثل سائر أسماء الأعداد في الخصوص.

وقوله: «مِنَ المسمّيات» احتراز عَن التسميات فَإِنَّهَا غير المسمّيات بالاتفاق، وهي مَا قامت بالمسمّىٰ، وَأَمّا قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠] فالمراد مِنْهَا التسميات لَا المسميات فَإِنَّ الله تَعَالَىٰ غير متعدّد بَل تسميته بالأسماء متعدّدة، وقوله: «لفظاً أو معنًى» تفسير للانتظام لَا تقسيم له؛ إذ التقسيم في التعريف باطل؛ لِأَنَّ التقسيم لمعرفة الكليّات بواسطة الجزئيات كقولنا: العالم إما أعيان وإمّا أعراض، فيعرف جميعُ العالم بِهَذَا التقسيم، وَالتعريف لمعرفة الجزئيات بواسطة الكليّات فكانا عَلَىٰ طرفَي نقيضٍ، فَلَا يجوز أَنْ يُجعَلا معبّرَين عَن معنًى واحد، وَقِيْلَ[2]: إِنَّمَا قَالَ رحمه الله: هو تفسير للانتظام؛ لئلا يُظَنّ أَنَّهُ مِنْ تتمة الحدّ، ولا يستقيم ذكر كلمة «أو» في الحدّ لِأَنَّهَا وضعت لأحد الأمرين، فإن دخلت في الخبر أفضت إِلَىٰ الشك، ومقام ذكر الحدّ مقام ذكر الخبر، والحدّ وضع لتعريف الماهيّة بدون الشك فكان موضوع الحدّ عَلَىٰ خلاف موضوع كلمة «أو»، فلذلك لَمْ يستقم ذكرها في موضع ذكر الحدّ.

---

(١) للجامع الصغير نحو ١٦ شرحًا، ولعله يعني شرح البزدوي لصاحب المتن- وقد علمتُ أنه حقق رسائل جامعية في الحجاز ولم أقف عليه.

(٢) القائل هو الإمام السغناقي في كتابه: الكافي شرح البزودي (١/ ٢٠٧).

والعمومُ في اللغةِ هو الشمولُ، يقال: مطرٌ عامٌّ أي: شملَ الأمكنةَ كلَّها، وخصبٌ عامٌّ أي: عمَّ الأعيانَ ووسعَ البلادَ، ونخلةٌ عميمةٌ أي: طويلةٌ، والقرابةُ إذا توسّعتِ انتهتْ إلى صفةِ العمومةِ،

فالعامّ لفظاً كزيدين ومسلمين، وَالعامّ معنىٰ كـمَن وَمَا ورهطٍ وقوم، وَقِيْلَ: قوله: «مِنَ المسمّيات» احتراز عَن أسماء الأعداد فَإِنَّ الاسم الوَاقعَ عَلَىٰ الثلاثة فما فوقها مِنَ الأعداد لفظ ينتظم جمعاً لَكِنَّ ذَلِكَ الجمع لَيْسَ بمسميّات له بَل هو مسمّىٰ واحد؛ لِأَنَّ ذَلِكَ الاسم موضوع لِذَلِكَ المقدار فحسب، حَتَّىٰ إذا زيد عَلَىٰ ذَلِكَ المقدار واحد أَو نقص مِنْهُ واحد لَا ينطلق عَلَيْهِ ذَلِكَ الاسم، والاستغراق في العامّ لَيْسَ بشرط عند أكثر مشايخ بخارى، وَعند مشايخ العراق مِنْ أصحابنا وعَامة أصحاب الشافعي وغيرهم مِنَ الأصوليين هو شرط[١]، وحدّ العَامّ عندهم: هو اللّفظ المستغرق لجميع مَا يصلح له بحسب وضع واحد[٢].

واحترز بِقَوْلِهِ: «المستغرق لجميع مَا يصلح له» عَن النكرات في الإثبات وُحدانًا وتثنية وجمعاً، وبقوله: «بوضع واحد» عَن اللفظ المشترك، وتظهر فائدة الخلاف في العامّ الذِي خصّ مِنْهُ، فعندهم لَا يجوز التمسك بعمومه حَقيقة لِأَنَّهُ لَمْ يبق عاماً، وَعندنَا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعيّة، ثُمَّ العموم لغةً هو الشمول، يقال: مطر عامّ إذا شَمِل جميعَ الأمكنة، وخصبٌ عامّ إذا عمّ كلّ الأعيان ووسع كلّ البلاد، وَمِنْهُ سُميت النخلة الطويلة عميمة، ويقولُ العربُ: عمّهم الصّلاح والعَدل أي: شملهم، وَمِنْهُ عامّة النَّاس وهم أهل السّفه والجهل؛ لكثرتهم، وَالقرابة إذا توسّعَت انتهت إِلَىٰ صفه العمومَة، وبيان ذَلِكَ أَنَّ القرابة الأولىٰ هِيَ قرابة الزوجيّة كما كَانَت لآدم مَعَ حوّاء عليهما السّلام، ثُمَّ قرابة الأبوة ثُمَّ قرابة البنوة ثُمَّ قرابة الأخوّة ثُمَّ قرابة العمومَة، فقد اتسعت القرابة بالانتهاء إليها لِأَنَّهَا القرابة البعيدة، وَإِنَّمَا قَالَ: انتهت إِلَىٰ صفة العمومة مَعَ أَنَّ القرابة توجد بعدها كأولاد العم وأولاد

(١) ينظر ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٢٥٥)

(٢) المحصول للرازي (٢/ ٣٠٩).

وهو كالشيءِ اسمٌ عامٌّ يتناولُ كلَّ موجودٍ عندَنا، ولا يَتناولُ المعدومَ، خلافًا للمعتزلةِ، وإنْ كانَ كلُّ موجودٍ ينفردُ باسمِه الخاصِّ،

الخال وغيرهم؛ لِأَنَّهُ أراد بالقرابة المذكورة القربة المحرمّة للنكاح، وأنها تنتهي بالعمومة وَالخؤولة، أَو نَقُولُ: إنَّ أولاد العم ليست مِنَ الأقرباء شرعاً بدليل أَنَّ مَنْ أوصىٰ لأقاربه فَهِيَ للأقارب مِنْ ذي رحم محرم مِنْهُ ولا يدخل في الوصيّة غير المحَرم، ثُمَّ ذكر العُمومة ههنا دُوْنَ الخؤولة مَعَ أَنَّهَا متساويتان في حق حرمة النكاح لِمَا أَنَّ النسب إِلَىٰ الآباء والعم مِنْ أقارب الأب / ج:٢٧/ دُوْنَ الخال.

ثُمَّ العامّ كاسم الشيء فإنه يتناول كلّ الموجودات ولا يتناول المعدومَ الممكن عند أهل السُّنَّة وَالجماعة رضوان الله عليهم وَعند أَبِي الهذيل وأبي الحسين البصريّ مِنَ المعتزلة خلافاً للباقين مِنَ المعتزلة، ولا يتناول المعدومَ الممتنع بالاتفاق(١).

وقوله: «وَإِنْ كَانَ كل موجود» يتعلّق بِقَوْلِهِ: «يتناول كلَ موجود» أي: الشيء لعمومه يتناول كلَ موجود وَإِنْ كَانَ كل موجود يتعرّف باسمه الخاصّ، وَفِي نسخة: «ينفرد باسمه الخاصّ»؛ لِأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بمانع كشمول الإنسان زيداً وعمرًا وغيرهما مَعَ تعرّف كلّ مِنْهُم باسمه الخاص وتفرّده بِذَلِكَ، وقوله: «عندنَا» احتراز عَن القول بالاشتراك كذا ذكره الإِمَام علاء الدّين عبد العزيز سلمه الله تَعَالَىٰ(٢).

ولا يقال: إنَّ العامّ يتناول أفراداً متفقةَ الحقيقة، وَلَيْسَ كل الأشياء كَذَلِكَ؛ إِذ فيهَا المتغايرات كالجوهر وَالعَرض وَالحَركة وَالسكون وَالحيوان وَالجماد، فكيف يكون اسم الشيء عامًّا؟ لِأَنّنا نقولُ: إنَّ كلّ الأشياء متفقةُ الحقيقة باعتبار قيام معنىٰ الشيئية وهو الوجود في الجميع فَإِنَّ اسم الشيء يتناول الجَوهر باعتبار الوجود لَا باعتبار الجوهريّة فكان

(١) ينظر المواقف - الإيجي (١/ ٢٦٥-٢٦٦).
(٢) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٣٦).

وذكرَ الجصّاصُ رحمه اللهُ أنّ العامَّ ما يَنتظِمُ جمعًا من الأسماءِ أو المعاني. وقوله: أو المعاني سهوٌ منه، أو مؤوّلٌ؛ لأنّ المعانيَ لا تتعددُ إلا عندَ اختلافِها وتغايرِها،

متناولًا للعرض أَيْضاً بِذَلِكَ الاعتبار لِأَنَّ العرض موجود، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَت أفراد الشيء متفقةَ الحقيقة؛ لِأَنَّ معنىٰ الوجود موجود في كلّ الأشياء، ثُمَّ إِنْ اسم الشيء كما يُطلَق عَلَىٰ المحدثات يطلق عَلَىٰ القديم تَعَالَىٰ لكنّه يُطلق عَلَىٰ المحدثات بمعنىٰ المشيء، وَعَلَىٰ الله تَعَالَىٰ بمعنىٰ الشائيء، ثُمَّ الغرض مِنْ إيراد الشيء بعد مَا أورد نظير العامّ المعنويّ مرّة أَنْ يُبين أَنَّهُ عام معنوي لَا لفظيّ كما ظنّه القاضي الإِمَام أَبو زيد رحمه الله[1]، وَأَنَّهُ عامّ لاَ مشترك كما ذهب إليه بَعض المتكلمين مِنْ أهل السُّنَّة فإنهم لَمَّا تمسكوا في مسألة خلق الأفعال بعموم قوله تَعَالَىٰ: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]. وقالوا: الشيء اسم عام يتناول كل موجود / س: ١٤/ فيدخل فيهِ الأعيان، والأعراض اعترض الخصوم بِأَنَّهُ خصّ مِنْه ذات الله تَعَالَىٰ وصفاته فَلَا يجوز الاحتجاج به لخروجه عَن كونه حجة، فأجاب بعض المتكلمين عَن هَذَا الاعتراض بأن الشيء مشترك لِأَنَّهُ يتناول أفراداً مختلفة الحقائق وَإِنْ اعتبر معنىٰ الوجود فذلك أَيْضاً مختلف لِأَنَّهُ يطلق عَلَىٰ واجب الوجود وَعَلَىٰ غيره، فَإِذَا أريد به المحدث يمتنع دخول القديم تحته كما في سائر الأسماء المشتركة، والعامّة سلّموا عمومه وقالوا: إنه عامٌّ باعتبار مطلق الوجود فإنه متحد، واختلاف الحقائق فيه لَا يمنعُ الدخولَ تحت أمر عام، وَهَذَا معنىٰ قوله: وَإِنْ كَانَ كلّ موجود يتعرّف باسمه الخاصّ.

قَالَ رحمه الله: (**وَقَدْ ذكر الجصّاص أَنَّ العامّ مَا ينتظم جمعاً مِنَ الأسماء أَو المعَاني**) إِلَىٰ قوله: (**وَالصّحيح أَنَّهُ سَهو**).

أقول: قَدْ ذكر أَبو بكر الجصّاص رحمه الله في تعريف العامّ مَا ينتظم جمعاً مِنَ الأسماء أَو

(١) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١١٠).

وعندَ اختلافِها وتغايرِها لا يَنتظِمُها لفظٌ واحدٌ، بل يَحتملُ كلَّ واحدٍ منها على الانفرادِ، وهذا يُسمّى مشترَكًا.

المعاني أَو مِنَ الأسامي أَو المعاني عَلَىٰ مَا نقله الإِمَام شمس الأئمة السرخسيّ رحمه الله(١)، وَهَذَا المذكور مِنَ الجصّاص سهو؛ لِأَنَّ المعاني لَا تتعدّد إِلَّا عند اختلافها كما في أفراد المشترك إِذ عند اتفاقها تكون معنىٰ واحدًا وَإِنْ كَانَت أفرادها كثيرة، كالعلم فإنه معنىٰ واحد وهو كونه نافياً للجهل وَالظنّ والشكّ عمن قام به وَإِنْ كَانَت له أفراد مِنْ علم الكلامَ والأصول والفقه وغير ذَلِكَ.

فَإِنْ قيل: لفظ العرض يتناول الحركة وَالسكونَ والسّواد وَالبياضَ وغير ذَلِكَ وأنّها مَعان فصحّ قوله: «أَو المعاني» قُلْنَا: لفظ العرض لَا يتناول مَا ذكر باعتبار كونها مَعاني بَل باعتبار معنىٰ واحد وهو مَا يَستحيل دوامُه الذِي هو معنىٰ العرضيّة؛ لِأَنَّ في الكلّ مَعنىٰ العرض قائم فثبت أَنَّ المعاني لَا تتعدّد إِلَّا عند اختلافها، وَعند اختلافها لَا ينتظمها لفظ واحد وَإِنَّمَا يحتمل ذَلِكَ اللفظ كل واحد مِنْهَا عَلَىٰ الانفراد، ويسمّىٰ هَذَا مشتركاً لَا عاماً؛ لِأَنَّ أفراد العامّ متفقة لَا مختلفة ولا عمومَ للمشترك عندنَا، وَقَدْ ذكر الجصّاصُ في كتابه بعد هَذَا البَحث في المشترك أَنَّهُ لَا عموم له(٢)، فعرفنا أَنَّ هَذَا سَهو مِنْهُ في العبارة أَو مؤوّل، وتأويله أَنَّ المعنىٰ الواحد لَمَّا تعدّد محلّه باعتبار عمومه المحال سمّاه مَعاني مجازًا لتعدّد محالّه، كما يقال: مطر عامّ؛ لِأَنَّهُ عمّ الأمكنةَ وهو في الحقيقة معنىٰ واحد(٣).

قَالَ الإِمَام بدر الدين الكردي رحمه الله: قلت: عَلَىٰ هَذَا ينبغي أَنْ يكون كل العموم مجازاً؛ لِأَنَّ المعنىٰ واحد في كلها وَإِنَّمَا تعدّد وتكثّر باعتبار المحالّ، ويعرف هَذَا في علم الحكمة.

---

(١) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٩٤)، أصول السرخسي (١/ ١٢٥).

(٢) قال: والأسماء المشتركة متى وردت مطلقة فهي مجملة لا يصح اعتبار العموم فيها. الفصول في الأصول (١/ ٧٦).

(٣) ينظر أصول السرخسي (١/ ١٢٥).

وقد ذكرَ بعدَ هذا أنَّ المشتَرَكَ لا عمومَ له، فثبتَ أنه سهوٌ أو مؤولٌ، وتأويلُه أنّ المعنى الواحدَ لمّا تعدّد محلُّه يُسمى: معانيَ، مجازًا؛ لاجتماعِ محالِّه، لكنْ كانَ يَنبغي أنْ يقولَ: والمعاني. والصحيحُ أنّه سهوٌ.

قَالَ رحمه الله: لَا يكون كل العموم مجازاً عَلَىٰ مَا قلت؛ لِأَنَّ العام الذِي نَحْنُ فيهِ الذِي يَستدعي الأفراد إِنَّمَا هو في الخارج دُوْنَ الذهن، ولا شك أنْ مَا في الخارج مشتمل عَلَىٰ آحاد وأفراد، وَمَا يقول مِنَ اتحاد المعنىٰ في العمومات في الذهن دُوْنَ الخارج، فوضح السبيل، وَالمعنىٰ الواحد الذِي تعمّم باعتبار محالّه هو واحد في نفسه وَإِنَّمَا يكثر باعتبار المحالّ، وَهَذَا مجاز بِلَا شك. كذا ذكر رحمه الله.

وفرق بعضهم بَيْنَ شمول المعنىٰ الكليّ الجزئيات وَبَيْنَ شمول المطر أَنَّ شمول المَطر باعتبار الخارج وشمول المعنىٰ الكليّ باعتبار الذهن.

قيل: وَهَذَا الفرق ضعيف؛ لإمكان اعتبار الشمول بالعكس إِلَّا أَنْ يخصص المعنىٰ الكليّ بِمَا لَا وجود له في الخارج كشريك الباري وبحر مِنْ زئبق، وَعَلَىٰ هَذَا يظهر الفرق بينهما.

وَقِيْلَ: كَأَنَّهُ أراد مِنَ المَعاني محالّ المعاني بطريق المجاز إطلاقًا لاسم الحَالّ عَلَىٰ المحلّ كما في قوله تَعَالَىٰ: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: ٣١].

أَيْ: خذوا ثيابكم بِذَلِكَ الطريق؛ لِأَنَّ محلّ الزّينة الثوبُ، كما جاز عكسُه في قوله تَعَالَىٰ: ﴿عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ أي: عند كلّ صَلاةٍ؛ إذ المسجد محلّ الصّلاة، لَكِنَّ هَذَا التّأويل إِنَّمَا يستقيم أَنْ لَو قَالَ: مَا ينتظم جمعاً مِنَ الأسماء والمَعاني لِأَنَّ كلمة «أو» لأحدهما، وهنا لَيْسَ الكلام لأحدهما بَل لَهُمَا جميعًا؛ لِأَنَّهُ قَالَ في تعريف العامّ: مَا ينتظم جمعاً مِنَ الأسماء ومَعاني تِلْكَ الأسماء بحسب اختلاف المحلّ صارت كأنّها جمع فكان اللائق: والمعاني.

أَو لِأَنَّ المَعاني وَإِنْ كَانَت تتعدّد مجازاً بتعّدد محالّها لكنّها لَا تنفك عَن المحالّ فكان

المناسب أنْ يقول: وَالمَعاني؛ ليشملهما إذ المراد ذَلِكَ، وَالصّحيح أنَّهُ سهوٌ؛ لِأَنَّ «أو» لأحد الشيئين وَالعام يشمل كليهما، فَلَا يصحّ هَذَا التأويل إِلَّا أنْ يُجعل «أو» بمعنىٰ الواو وَفيهِ بعد؛ لِأَنَّهُ يؤدي إِلَىٰ خلاف الظاهر وهو تغيير كلمة «أو»، أو لِأَنَّ التأويل يفضي إِلَىٰ استعمال المجاز في التعريف وَذَلِكَ نوع إخلال، وَفِي بعض نُسخ كتاب الجصّاص: مَا ينتظم جمعاً مِنَ الأسامي والمَعاني /ج:٢٨/ [وَقَالَ الإِمَام علاء الدين عبد العزيز سلمه الله: معنى قوله: «سهو أو مؤول» أنه لا يخلو من أن يراد من قوله جمعا من المعاني تعددها حقيقة أو مجازًا فإن أراد الأول فلا يمكن تصحيح كلامه لأن تعدد المعاني حقيقة لا يكون بتعدد أفرادها في الخارج بل بتعددها في الذهن وذلك لا يكون إلا عند اختلافها فإنك إذا رأيت إنسانًا وثبت في ذهنك معناه ثم رأيت آخر وآخر لا يثبت معنى آخر في ذهنك، وإن كانت إنسانية زيد في الخارج غير إنسانية عمرو ولكن إذا رأيت أسدًا أو فرسًا أو غيرهما يثبت معنى آخر][1] في ذهنك غير الأوّل، فثبت أَنَّ تعدد المَعاني إِنَّمَا يكون عند اختلافها وحينئذ لَا يتناولها لفظ واحد عَلَىٰ سبيل الشمول؛ لِأَنَّ أفراد العامّ لابدّ مِنْ أَنْ تكون متفقة فَإِذَا [اختلف المعاني][2] اختلفت أفراد العامّ فَلَا يدخل تحت لفظ واحد إِلَّا بطريق البدل وَذَلِكَ يسمّىٰ مشتركاً ولا عموم له عندنَا، وَإِنْ أراد الثاني أمكن تصحيحه لِأَنَّ المعنىٰ الواحد يجوز أَنْ يسمىٰ مَعاني مجازًا لتعدّده في الخارج بسبب تعلقه بالمحال المتعددة كالخصب يوصف بالعموم مجازاً لِمَا ذكرنا آنفًا[3].

---

(١) ما بين المعقوفتين في ج غير مستقيم، ونص ما هناك: يثبت معنىٰ آخر في أو فرساً أو غيرهما عمرو ولكن إذا رأيت أسداً زيد في الخارج غير إنسانية ذهنك وَإِنْ كَانَت إنسانية وآخر لَا يُثبت معنىٰ آخر في ذهنك معناه ثُمَّ رأيت آخر إذا رأيت إنسانا وثبت في لَا يكون إِلَّا عند اختلافها فانك بتعددها في الذّهن وَذَلِكَ بتعدد أفرادها في الخارج بَل لِأَنَّ تعدّد المعاني حقيقة لَا يكون أراد الأوّل فَلَا يمكن تَصحيح كلامه تعددّها حقيقة أو مجازاً فَإِنْ مِنْ أَنْ يراد مِنْ قوله جمعاً مِنَ المعاني معنىٰ قوله سهو أو مؤول أَنَّهُ لَا يخلو. وَقَالَ الإِمَام علاء الدين عبد العزيز سلمه الله.

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٣) ينظر كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٣٦).

وَقَالَ صدر الإسلام أَبُو اليسر رحمه الله: إنَّ الجصّاص لَمْ يُرد بِقَوْلِهِ: «أو المَعاني» عموم المعاني ولكن يحتمل أَنَّهُ أراد بِقَوْلِهِ: «مِنَ الأسماء أو المعاني» مَا ينتظم جمعاً مِنَ الأعيان أو الإعراض، فإنه إذا[1] قَالَ: المسلمُون عمّ المسلمين أجمع، وَإِذَا قَالَ: الحركات عم الحركات كلها، وهي المعاني، فجعله رحمة الله عَلَىٰ حقيقته وَهَذَا أصح؛ لِأَنَّهُ لَا يجوز أَنْ يتناول اللفظ الواحد مَعاني مختلفة بمعنىٰ أعم مِنْهَا كما في قولنا: المعاني والمعلوم[2]، وقوله: «مَا ينتظم» دُوْنَ لفظ ينتظم إشارة إِلَىٰ أَنَّ العموم عندهُ حقيقة في المعاني كما في الألفاظ، وَإِلَيْهِ ذهبَ بعض أهل الأُصُول؛ لِأَنَّ العموم حَقيقة في شمول أمر لمتعدّد، وَهَذَا يصحّ في المعاني كما يصحّ في الألفاظ، وَلِذَلِكَ يقال: عمّهم المطر وَالخصب وَالخوف باعتبار المعنىٰ مِنْ غير أَنْ يكون هناك لفظ.

وذهب أصحابنا سوىٰ الجصّاص رحمهم الله إِلَىٰ أَنَّ العموم حقيقة في الألفاظ مجاز في المعاني، وَبِهِ قَالَ الأكثرون[3]، واستدلوا عَلَىٰ ذَلِكَ بأنّ المراد مِنَ العموم أمرٌ واحد ينسب إِلَىٰ المدلولات الكثيرة نسبةً واحدة، وعموم المطر ونحوه لَيْسَ كَذَلِكَ؛ إذ المطر الحالّ بِهَذَا الموضع غير المطر الحالّ بالموضع الآخر فكان شمول المطر بجزئياته لَا بحقيقته فَلَا يكون العموم في المعنىٰ حقيقة، وَلِهذا قَالَ المُصَنِّف رحمه الله في تعريف العامّ: «كل لَفظ ينتظم جمعًا مِنَ المسمّيات» تنبيهاً عَلَىٰ أَنَّ العموم مِنْ عوارض الألفاظ حقيقة.

وذهب شذوذ مِنْ ضُعفاء الأصوليّين إِلَىٰ أَنَّ العموم لَيْسَ مِنْ عوارض المَعاني لَا حقيقة ولا مجازًا، وهو قول في غاية السقوط[4].

❁ ❁ ❁

(١) إذا: ساقطة من س.

(٢) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٣٧).

(٣) ينظر: أصول السرخسي (١/ ١٢٥)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ١٩٨)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (٢/ ١٠٨).

(٤) لم أقف على من صرح باسم القائلين به.

وأمّا المشتَرَكُ فكلُّ لفظٍ احتملَ معنًى منَ المعاني المختلفةِ أوِ اسمًا منَ الأسماءِ على اختلاف المعاني على وجهٍ لا يثبتُ إلا واحدٌ منَ الجملةِ مرادًا به،

[المشترك]

قَالَ رحمه الله: **(وَأَمَّا المشترك فكل لفظ احتمل مَعنىٰ مِنَ المعاني المختلفة أَو اسماً مِنَ الأسماء عَلَىٰ اختلاف المعاني) إِلَىٰ قوله: (عَلَىٰ مَا نُبيّن في موضعه).**

أقول: المراد مِنَ المشترك المشترك فيهِ وَالمعاني المختلفة مشتركةٌ وَالمشترك فيهِ عبارة عَن كلّ لفظ احتمل معنىٰ مِنَ المعاني المختلفة أو اسماً مِنَ الأسماء المختلفة المعاني عَلَىٰ وجه لَا يُراد مِنْ جملة تِلْكَ المعاني أَو الأسماء إِلَّا واحد معيّن، وَبذلك القيد خرج المطلق؛ لِأَنَّهُ يتناول واحداً شائعاً في الجنس يتعيّن باختيار مَنْ فُوّض إليه، وَأَمَّا المشترك فَلَا شيوع فيهِ، ولكن يتناول الأفراد عَلَىٰ السواء قبل ترجيح واحد مِنْهَا؛ إِذ الاشتراك عبارة عَن التّساوي حَتَّىٰ إنَّ مَنْ أوصىٰ لرجل بمائة درهم ولآخر بمائة ثُمَّ قَالَ لآخر: أشركتك مَعهما، فله ثلث كلّ مائة ثُمَّ التّساوي إِمَّا أَنْ يكون في الاجتماع في التناول أو فِي احتمال التناول، وَقَدْ انتفىٰ عن المشترك معنىٰ التساوي في الاجتماع في التناول كالعامّ لِمَا أَنَّ أفراد المشترك قَدْ تكون متضادّة كالقرء فتعيّن مَعنىٰ التساوي في الاحتمال، وهو احتمال أَنْ يكون المراد هَذَا الفرد أو ذَلِكَ الفرد، فقوله: «معنىٰ أَو اسمًا» ليدخل فيهِ قسمَا المشترك، والمراد مِنْ غير ترجيح ليخرج به المؤوّل، وقوله: «احتمل معنىٰ» يخرج به العامّ إِذ العامّ لفظ ينتظم جمعاً مِنَ المسمّيات، أو يخرج العام بِقَوْلِهِ: «مِنَ المعاني المختلفة» إِذ العامّ مَا يتناول أفرادًا متفقة الحقيقة عَلَىٰ سبيل الانتظام بخلاف المشترك فإنه يتناول أفراداً مختلفة الحقيقة عَلَىٰ سبيل البدل، وَلِهَذا قَالَ: «مِنَ المَعاني المختلفة» بياناً للمراد مِنْه، وقوله: «عَلَىٰ وجه لَا يثبت إِلَّا واحد مِنَ الجملة مرادًا به» أي: بالمشترك احتراز عَن المطلق لَا احتراز عَن العام؛ لِأَنَّهُ لَو كَانَ احترازًا عنه لأدّىٰ إِلَىٰ التكرار والاستدراك لِأَنَّهُ قَدْ احترز عنه بِقَوْلِهِ: «معنىٰ أَو مِنَ المعاني المختلفة» كما مرّ بيانه،

مثلُ العينِ، اسمٌ لعينِ الناظر وعينِ الشمسِ وعينِ الميزانِ وعين الركبةِ وعينِ الماءِ وغيرِ ذلك، ومثلُ المولى والقرْءِ منَ الأسماء.

وَقِيلَ: أراد بمعنىٰ نوعاً مِنَ المعاني فيدخل فيهِ العَامّ، ويخرج بِقَوْلِهِ: «عَلَىٰ وجه لَا يثبت إِلَّا واحداً مِنَ الجملة مراداً به»، وقوله: «مِنَ المعاني أو الأسماء» يوهم أَنَّ عَدد الثلاث شرط [في الاشتراك كما هو شرط][1] في العموم، وَلَيْسَ كَذَلِكَ، بَل الاشتراك يثبت بَيْنَ المعنيين والاسمين أَيْضاً كالقرء، وقوله: «عَلَىٰ اختلاف» حال مِنَ الأسماء، وَ«عَلَىٰ» بمعنىٰ مَعَ، كما يقَالَ: تبحّر في الأدب عَلَىٰ صغر سنّه.

والعامل فيهِ الفعل المقدّر في الظرف، ومحلّ الظّرف النصب عَلَىٰ الصّفة لأسماء، وقوله: «عَلَىٰ وجه» حال مِنَ المعاني ومن الأسماء جميعاً بمعنىٰ الشّرط، والعامل فِيهِ: احتمل، أي: احتمل معنىٰ مِنَ المعاني أو اسماً مِنَ الأسماء بشرط أَنْ لَا يثبت إِلَّا واحد مِنَ المعاني أو الأسماء، وقوله: «مراداً» تمييز، والضّمير في «به» رَاجع إِلَىٰ اللّفظ ثُمَّ الاسم المتساوي بَيْنَ المسمّيات في تناولها عَلَىٰ سبيل البدل إِنَّما يسمّىٰ مشتركاً لإطلاقه عَلَىٰ هَذَا في حال وعلى ذلك في أخرىٰ، كالشّريكين يتهايئان في الانتفاع بالملك المشترك وَذَلِكَ مثل لفظ العَين، فإنه إِنْ كَانَ مَوضوعاً بإزاء اسم الشّمس أَو اسم الينبوع أواسم الميزان أَو اسم الركبة أَو اسم الذّهب فالاشتراك فيهِ للأسامي المختلفةِ وَإِنْ كَانَ موضوعاً بإزاء مسمّىٰ هَذِهِ الألفاظ فالاشتراك فيهِ للمعاني. كذا نُقل عَن الاستاذ العلّامة شمس الدين الكردرّي سقَىٰ الله ثراه وعن الإِمَام بدر الدّين الكردريّ رحمه الله.

وَكَذَا المشتري يحتمل أَنْ يكون موضوعاً بإزاء اسم المباع. / ج:٢٩/ أَو بإزاء مَعناه وأن يكون مَوضوعاً بإزاء اسم الكوكب المعروف أَو بإزاء معناه وَكَذَا قوله تَعَالَىٰ: ﴿أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ﴾ [فاطر: ٣٥] فإنه مِنَ الحلول، وقوله تَعَالَىٰ: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ﴾ [البقرة: ١٨٧]،

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

وهو مأخوذٌ مِنَ الاشتراكِ، ولا عمومَ لهذا اللفظِ وهو مثلُ الصريمِ اسمٌ لِليلِ والصبحِ جميعًا على الاحتمالِ، لا على العمومِ،

مِنَ الحِلّ وَعَلَىٰ هَذَا سائِر ألفاظ المشترك.

ويجوز أَنْ يكون المراد مِنَ المعاني الصِّفَات المختلفة كالناهل فإنه يتناول الرّيان والعَطشان وهما معنيان / س: ١٥/ مختلفان، والإخفاء للإظهار والستر، وكالبائن فإنه يَحتمل البينونةَ مِنَ النّكاح وَالخيرات وَالسرور وغير ذَلِكَ ويحتمل البين والبيان أَيْضاً نقول: بان الحبيب بيناً، وبان الكلام بياناً، وكالبيع لدفع المبيع بمقابلة الثمن ولدفع الثمن بمقابلة البيع وأن يكون المراد مِنَ الأسامي المشخصّات كالعَين أو أسماءً غير الصفات كالقرء وَهَذَا هو الأوجه وَلِهَذا قَالَ بعده: مِنَ الأسماء وأنه يتعلق بالقرء أي: مثل القرء الذِي بمعنىٰ الحيض وَالطهر فإنه مِنَ الأسماء الجامدة وهو المشترك، دُوْنَ القرء الذِي بمعنىٰ الجمع والانتقال أو يتعلق بالمجموع أي: هَذِهِ النظائر مِنَ الأسماء لَا مِنَ المعاني ويدل عَلَىٰ ذَلِكَ مَا ذكر في التقويم وأصول شمس الأئمة السرخسيّ رحمه الله[1]: أَمَّا المشترك فما اشترك فيهِ جَمْعٌ مِنَ الأسامي أَو المعاني كالعين فإنه يشترك فيهِ مُقلة الوجه وينبوع الماء والطَليعةُ ونَقدُ المال وَالشيء المتعّين في نفسه، وكالبائن يشترك فيهِ البينونةُ والبينُ والبيان، وَكَذَا ذكر الإِمَام قاضي القضاة سيف الدين رحمه الله في شرحِه المسمّىٰ بمختصر التقويم[2]، وَإِنَّماَ أعادَ لفظ «مثل» في «المولىٰ» لِأَنَّ المغايرة بَيْنَ الشيئين قَدْ يكون عَلَىٰ وجه يكون بينهما غاية الخلاف كالضدّين وَقَدْ لَا يكون كَذَلِكَ، ولا يبتعد أَنْ يذهب الوهم إِلَىٰ أَنَّ اللفظ إذا دلّ عَلَىٰ شيء لَا يجوز أَنْ يدلّ عَلَىٰ ضدّه لغاية البعد بينهما فأزال هَذَا الوَهم بإيراد هذين النظيرين وَبَينَ أَنَّ الاشتراك يثبت في النّوعين

(١) تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٩٤)، أصول السرخسي (١/ ١٢٦).

(٢) مختصر التقويم: هو مختصر تقويم الأدلة للدبوسي، ولم أقف على شيء من خبره. والمؤلف هو الإمام القاضي محمد بن الحسين الارسابندي -نسبة إلى قرية من قرى مرو- (ت٥١٢هـ). ينظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٢/ ٥٢)، معجم المؤلفين (٩/ ٢٥٢).

وهذا يُفارقُ المجملَ؛ لأنّ المشتركَ يَحتملُ الإدراكَ بالتأمّلِ في معنى الكلامِ لغةً برجحانِ بعضِ الوجوهِ على البعضِ فقبلَ ظهورِ الرجحانِ سُمّيَ مشتركًا،

جميعاً ثُمَّ لَمَّا بيَّنَ أَنَّ لَا عموم للمشترك أورد نظيراً مِنْ هَذَا الجنس وهو «الصّريم» توضيحاً لِمَا ادّعاه إِذ هو أشدّ دلالة عَلَىٰ انتفاء العموم لِأَنَّ أحداً لَمْ يقل بالعموم في مثل هَذَا المشترك وَلِهَذَا قَالَ: على الاحتمال لَا عَلَىٰ العموم.

ثُمَّ إِنْ مِنَ الأسماء المشتركة «المولىٰ» فإنه مشترك بَيْنَ المولىٰ الأعلىٰ وَهو الذِي صدر مِنْهُ الإعتاق وَبَيْنَ المولىٰ الأسفل وهو الذِي وقع عَلَيْهِ الإعتاق، وَلِهَذا قَالَ علماؤنا رحمهم الله: لَو أوصىٰ بثلث مَاله لمواليه، وَلَهُ موالٍ أعتقوه وموالٍ أعتقهم لَا تصحّ الوصّية؛ لِأَنَّ المولىٰ يحتمل المولىٰ الأعلىٰ والأسفل، وهما متغايران في المعنىٰ إِذ الوصية للأعلىٰ لشكر النعمة، وللأسفل للزيادة في الإنعام.

واللفظ المشترك لَا ينتظم المعنيين جميعاً للتغاير بينهما فيبقىٰ الموصىٰ له مجهولاً[1]، بخلاف مَا إذا حلف لَا يكلّم مواليه فإنه يتناول يمينَه الأعلىٰ والأسفل؛ لِأَنَّ الداعي إِلَىٰ اليمين لَا يختلف فيهما فكَانَ بمنزلة العَامّ[2]، وَمِنْهَا لفظ القرء فإنه يحتمل الحَيض وَالطّهر باتفاق العلماء رَحمهم الله وأنه غير منتظم لَهُمَا بَل إذا حملناه عَلَىٰ الحَيض بدليل يدل عَلَيْهِ لَا تكون الأطهار مرادةً عندنَا، وَإِذَا حمله الخصم عَلَىٰ الطهر بدليل لَا تكون الحيض مرادةً عندهُ، وَإِنَّمَا قَالَ: «مِنَ الأسماء» لِأَنَّ القرء الذِي هو مصدر لَيْسَ بمشترك بَل هو موضوع لمعنىٰ الجمع، وَكَذَلِكَ الفعل مِنْهُ لَيْسَ بمشترك يقال: مَا قرأت النّاقة سلًا قط أي: لَمْ تجمع في رحمها وَلداً قَالَ الشّاعر:

---

(١) ينظر: الفصول في الأصول (١/ ٧٧- ٧٨)، أصول السرخسي (١/ ١٢٦- ١٢٧).
(٢) أصول السرخسي (١/ ١٢٧).

فأما المجملُ فما لا يُدركُ لغةً لمعنًى زائدٍ ثبتَ شرعًا، أو لانسدادِ بابِ الترجيحِ لغةً فوجبَ الرجوعُ فيهِ إلى بيانِ المجمَلِ على ما نُبيّنُ إنْ شاءَ اللهُ تعالى.

... هجـــانِ اللونِ لَـــمْ تَقـــرأْ جنينا[1]

أي: لَمْ تجمع.

قاله مولانا حميد الدّين الضرير رحمه الله[2].

«السلا» بالقصر الجلدة الرقيقة يكون فيهَا الولدُ مِنَ المواشي، وَالهِجَان مِنَ الإبل البيض ويستوي فيهِ المذكّر والمؤنث وَالجمع، يقال: بعير هجان وَناقة هجان وذكر في الصّحاح: القرء بالفتح الحَيض، وَالجمع أقراء وقروء، وَالقرء أَيْضاً الطهر[3].

ثُمَّ المشترك مشتق مِنَ الاشتراك وهو الاختلاط، ولا عموم للفظ المشترك؛ لِأَنَّ شموله بحسب البدل لَا بحسب الانتظام.

وَقِيْلَ: لِأَنَّ اللفظ بمنزلة الكسوة، والمعنىٰ بمنزلة المكتسي وَلا يمكن أَنْ يكتسي الشخصَان كسوة واحدة في زمان واحد بخلاف العام؛ لِأَنَّ الكل بمنزلة كسوة واحدة.

وَقِيْلَ: اللفظ بمنزلة القالب والمعنىٰ بمنزلة اللبّن فِيهِ، ولا يمكن أَنْ يُضَرب اللبنان

---

(١) من الوافر، لعمرو بن كلثوم التغلبي، من قصيدته:

أَلاَ هُبِّـــي بِصَحْنِــكِ فَاصْبَحِيْنَا ... وَلاَ تُبْقِـــي خُمُـــوْرَ الأَنْدَرِيْنَا

وتمامه:

ذِراعَـــيْ بَكْـــرَةٍ أَدْمَـــاء بَكْرٍ ...

وروي بألفاظ أخر.

ديوانه (ص: ٣٦٠-٣٦٣).

(٢) فوائد البزدوي: (١/ ١٨٨).

(٣) ينظر الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (١/ ٦٤ - ٦٥).

بملبَنٍ واحد في زمان واحد.

وَقِيْلَ: اللفظ بمنزلة الراكب والمعنىٰ بمنزلة المركب، وَلِهَذا يقال: الأسماء المترادفة، وهي تنبئ عَن أنْ يكون اللفظ راكباً لِأَنَّ الرّديف مَا يَردف الرّاكبَ، والشخصُ الواحد لَا يركب مركبين دفعةً واحدةً، كذا لَا يجوز أنْ يُراد بلفظ واحد معنيان مختلفان دفعةً بخلاف العامّ لِأَنَّ كلّ فرد مِنْهُ بمنزلة مكتسب واحد وَلبنة واحدةٍ ومركب واحد فكان اللفظ واحداً والمعنىٰ واحداً فيجوز.

ثُمَّ مِنْ نظائر المشترك الصريم فإنه اسم للّيل والصّبح جميعاً عَلَىٰ احتمال الصريم أحدهما لا علَىٰ عمومهما وشمولهما دفعةً.

فَإِنْ قيل: الغرض مِنْ وضع الأسامي الإفهامُ والتمييز بَيْنَ الموجودات بِالتّسمية، فلو وضع اسم لشيء وَلضدّه أو بخلافه لأدّىٰ إِلَىٰ نقض الغرض مِنَ الوضع مَعَ قدرة الواضع عَلَىٰ وضع اسم عَلَىٰ حدة لكلّ شيء، قُلْنَا: الإبهام أَيْضاً غرض كالإفهام فَإِنَّ المتكلم إذا كَانَ غرضه إيقاع العلم للسّامع بالمخبر به دُوْنَ المخبِر يقول: أخبرني رجل بِكَذَا، وَإِنْ أراد أَنْ يحصل له العلم بهما يقول: أخبرني فلان بن فلان بِكذا، فدلّ أَنَّ كلّ واحد مِنْهُمَا غرض المتكلم وَلِهَذا وضعوا ألفاظًا مبهمةً وَلِأَنَّ العربَ في أماكن متباينةٍ وَقبائل متباعدةٍ فيجوز أَنْ يضع أهل قبيلة اسماً لشيء مَعلوم ويضعه أهل قبيلة أخرىٰ بَعيدةٍ عَن الأولىٰ لشيء آخر مَعلوم ثُمَّ تقادم الزّمان حَتَّىٰ اشتهر ذَلِكَ فيمَا بَيْنَ القبائل [ورضوا بِذَلِكَ الاسم لكلّ واحد مِنَ المسميّن عَلَىٰ الانفراد فصار اسماً مشتركاً ومثل هَذَا يوجد في غير العربيّة أَيْضاً][1] فَلاَ معنىٰ للإنكار.

فَإِنْ قيل: قوله تَعَالَىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ له مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾ [الحج: ١٨].

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ على النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، يدّلان عَلَىٰ أَنَّ للمشترك عموماً؛ إذ السجود لفظ واحد وأريد به معنيان مختلفان؛ لِأَنَّ السُّجود في حقّ النَّاس هو وضع الجبهة عَلَىٰ الأرض وَفِي حق غيرهم هو الخضوع، والصّلاة لفظ واحد وأريد به معنيان مختلفان؛ لِأَنَّ الصّلاة مِنَ الله تَعَالَىٰ رحمة، ومن الملائكة استغفار، قُلْنَا: الخبر مقدّر كَأَنَّهُ قيل: أَلَمْ تر أَنَّ الله يَسجدُ له مَنْ في السّموات ومن في الأرض ويَسجد له[1] / ج: ٣٠/ الشمس والنجوم والجبال والشّجر وَالدّواب ويسجد له كثير مِنَ النَّاس، ويكون يَسجد الأوّل وَالثّالث بمعنىٰ وضع الجبهة، ويَسجد الثاني بمعنىٰ الخضوع، وجاز حذف الخبر لدلالة مَا يقارنه عَلَيْهِ وَكَذَا الخبر مقدّر في الآية الثانية كَأَنَّهُ قيل: إنَّ الله يصلّي وملائكته يصلّون عَلَيْهِ، أَو نقول: إنَّ السجود بمعنىٰ الخضوع وَالصّلاة الاعتناءُ إظهارًا لشرف النّبي ﷺ متواطئاً لَا مشتركاً أَو مِنْ قبيل عموم المجاز.

فَإِنْ قيل: كيف عَرّف المشترك في التقويم وأصول شمس الأئمة السرخسيّ رحمه الله بلفظ الاشتراك وأنه يستلزم الدّور كمن يقول في تعريف العلم: هو مَا قام بالعالم؟ قُلْنَا: المراد مِنَ المشترك ههنا مَا هو المصطلح بَيْنَ القوم وَالمراد مِنَ الاشتراك مَا هو المتعارف بَيْنَ أهل اللّغة فَلَا دور.

وَقِيْلَ: لفظ الاشتراك شيء ظاهر لَا خفاءَ فيهِ مِنْ حيث المصدر وَإِنَّمَا الخفاء في أَنَّ الاشتراك بِأَيِّ شي يثبت مِنْ حيث الأسماء أَو المَعاني؟ وَفِي كيفيّة الاشتراك عَلَىٰ سبيل الانتظام أَو عَلَىٰ البدليّة؟ بخلاف العلم فَإِنَّ فيهِ غموضاً، وَلِهَذا قَالَ بعضهم: العلم لَا يُحدّ، وفسّره بعضهم بالاعتقاد، وَبعضهم بحركة القلب، وبَعضهم بالمعرفة، وبعضهم بالتبيّن، وبَعضُهم بالتجلّي، وغير ذَلِكَ[2]، ثُمَّ المشترك يشارك المجمل في كون المراد بهما مجهولًا فَإِنَّ الاشتراك عبارة عَن المساواة وَفِي الاحتمال وُجدت المُساواة، ويفارقه مِنْ حيث إنَّ المشترك يحتمل إدراك المراد

(١) له: ساقطة من س.

(٢) في تعريف العلم نحو سبعة عشر قولًا، انظرها في: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٢/ ١٢١٩ - ١٢٣٠)، أبجد العلوم (ص: ٣١ - ٣٤).

باستعانة التأمّل في صيغة اللفظ وَمعناه لغةً بسبب رجحان بعض وجوهه عَلَىٰ بعض فيُعرَف أَنَّهُ هو المراد مِنْ غير بيان آخر، نظيره قوله تَعَالَىٰ: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فَإِنَّ أصحابنا رحمة الله عليهم تأملوا في معنىٰ القرء[1] فوجدوه دالًا عَلَىٰ الجمع وَالانتقال في أصل اللّغة وَذَلِكَ في الحيض دُوْنَ الطهر لِأَنَّ المجتمع هو دم الحيض وَبِهِ يحصل الانتقال إِذ الطهر هو الأصل وَكَذَا تأملوا في لفظ الثلاثة عَلَىٰ مَا عُرف.

ونصب لغة عَلَىٰ التمييز عَن النسبة مِنْ باب: ملأ الإناء عسلاً، والمحل لَا يدرك المراد به بمجرّد التأمل مَا لَمْ يرجع بيانه إِلَىٰ المجمل لأجل معنىٰ زائد ثبت شرعاً كالصلاة والزكاة فإنه زيد عَلَىٰ المعنىٰ اللّغوي[2] في هذين اللفظين آخر في الشرع فَإِنَّ الصّلاة لغةً عبارة عَن الدعاء وتحريك الصلوين، والزكاة عَن الطّهارة، وكلّ ذَلِكَ غير مراد ههنا بَل المراد مِنْهَا هَذِهِ مَعَ شيء آخر زيد عليها شرعاً لَا يدرك ذَلِكَ الشيء لغةً أَو لانسداد باب الترجيح لغة كلَفظٍ غريب متوّحشٍ لَا يكون مَعنىٰ أولىٰ به مِنْ آخر كالهَلوع، فإنه مجمل فُسّر بقوله تَعَالَىٰ: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [المعارج: ٢٠-٢١] وَكَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١] فَإِنَّ الحَق مجمل لَا يُدرىٰ أَنَّهُ خمس أَو عُشر أَو غير ذَلِكَ، وكالناهل فإنه اسم للرّيان والعَطشان ولا يُعرف المراد به مِنْ غير أمر سَابق يدلّ عَلَيْهِ، وكما لَو أوصىٰ لمواليه بثُلث مَاله وله مُعتِقوُن ومُعتَقوُن وَأبناء العمّ وأنصار أَنَّهُ مُجمَل يُرجَعُ إليه في بيانه، فَإِنْ مَات قبل البيان بطلت الوصيّة لِأَنَّهُ لَا يعلم أَنَّ المراد مِنْ هو إِذ في كل واحد معنىٰ يقتضي أَنْ تكون الوصيّة له وانسدّ باب الترجيح ففي المعُتِقين إنعامهم عَلَيْهِ وهو يقتضي أَنْ تكون الوصّية جزاءً لإنعامهم وَفِي المُعتَقين إنعامُه عليهم وهو يقتضي أَنْ تكون الوصِيَّة لهم إتماماً لِذَلِكَ الإنعام.

وَفِي أبناء العم[3] صلة قرابتهم وَفِي الناصرين جزاء نصرتهم وَهَذَا شيء لاَ يدرَك المراد

(١) القرء: ساقط من ج.
(٢) في ج: اللغوية.
(٣) العم: ساقطة من ج.

بالفعل واللّغة وَلَيْسَ بعضه أولىٰ مِنَ الآخر.

وَمَا قيل[1]: كل مُشترك مجمل وَلَيْسَ كلّ مجمل مشتركاً، لايستقيم إلاَّ بتأويل، وهو أَنَّهُ بمنزلة المجمل في كون المراد بهما مجهولاً كما سَبق ذكره، وَإِنَّمَا ذكر المصّنف رَحمه الله المجمل ههنا اتفاقاً لإتمام الفرق بَيْنَ المشترك وَالمجمل، ألا ترىٰ أَنَّهُ يذكر المجمل بعد هَذَا، وَقِيْلَ: إِنَّمَا ذكر لِأَنَّ بعض أهل هَذَا الفن جَعل المشترك مِنْ أنواع المجمل، وجعل المجمل مِمَّا يُعرف بالتّأمل في القرائن، فَالْمُصَنِّفُ رحمه الله نفىٰ ذَلِكَ وفرق بينهما مِمَّا ذكرنا.

❁ ❁ ❁

(١) قاله الامام علاء الدين السمرقندي في ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٣٤٢).

وأمّا المؤولُ فما ترجّحَ من المشترَكِ بعضُ وجوهِهِ بغالبِ الرأيِ، وهو مأخوذٌ منْ آلَ يَؤولُ إذا رجعَ، وأوّلتَه إذا رجعتَه وصرفتَه؛ لأنكَ لمّا تأملتَ في موضوعِ اللفظِ فصرفتَ اللفظ إلى بعضِ المعاني خاصةً فقد أوّلتَه إليه،

[المؤول]

قَالَ رحمه الله: **(وَأَمّا المؤوّل فما ترجّح مِنَ المشترك بعض وجوهه)** إِلَىٰ قوله: **(وَهَذَا باطل)**.

أقول: المؤول[1] عبارة عَمّاً ترجح مِنَ المشترك بعض وجوهه بغالب الرَّأي والاجتهاد، فقوله: «بغالب الرَّأي» احتراز عَمّا يرجح مِنَ المشترك بعض وجوهه بدليل قطعيّ فإنه لا يسمّىٰ مؤولاً بَل مفسراً وَكَذَا الخفيُّ والمُشكل والمجمل إذا بُيِّنَ بقطعي يسمّىٰ مفسّراً.

فَإِنْ قيل: المشكل إذا علم ترجّحه بالرأي يكون مؤوّلاً أَيْضاً وَكَذَا الخفيّ فعُلِم أَنَّ قوله: «مِنَ المشترك» لَيْسَ بلازم.

قُلْنَا: أرادَ به والله أعلم مَا ترجّح المشترك وَمَا في معناه مِمَّا يُعرَف بالرأي كالمشكل وَالخفيّ.

وَقِيْلَ[2]: إِنَّمَا وقع تقييده بالمشتركِ لسبق ذكر المشترك لاَ لِأَنَّ ذَلِكَ القيد لازم في تفسير المؤوّل.

ثُمَّ المؤوّل مشتق مِنْ آل إذا رجع وأوّلته إذا رجعته وصرفته مِنَ الرّجع بمعنىٰ الرّد، ومآلُ هَذَا الأمر كذا أي: عاقبته فالمؤوّل عاقبة المراد بالمشترك فهو مفعول فعل المؤوِّل وقوله: «في موضع اللفظ» أي: في مأخذه، وقوله: «عاقبةَ الاحتمال» أي: آخر احتمال اللّفظ

(١) المؤول: ساقطة من ج.
(٢) القائل هو الإمام السغناقي في الكافي شرح البزودي (١/ ٢١٩).

وصارَ ذلك عاقبةَ الاحتمال بواسطةِ الرأي. قال الله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣]، أي: عاقبته،

إيّاه وقوله تَعَالىٰ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣] أي: عاقبة أمر الكتاب مِنْ تبيّن صدقه وَظهور مَا يظن به مِنَ الوعد والوعيد.

وقوله: «فيكون هَذَا اللفظ» أي: لفظ المفسَّر مقلوباً مِنَ التسفير ومثله في الكلام جائز كما يقال جَذَبَ وجبذ / س: ١٦/ بمعنى مدّ، وطمَس وطسم بمعنىٰ درس وانمحى.

وذكر الجوهريّ أَنَّ طمس مقلوب طسم[1]، وَبضَّ الماء أي: سَال قليلًا قليلًا وضبّ بمعناه، وَهَذَا يؤيدّ ما ذكره المُصَنِّف رحمه الله.

وذكر في كتاب أدب الكُتّاب قولهم: اضمحَلّ وامضحَلّ أي: ذهب، وَثنتَ اللحم ونثنت بتأخير النون وتقديمه أي: أنتن وَكَذَلِكَ الصّاعقةُ والصاقِعة وغرَسَه وَرغسَه وأنبضتُ القوسَ وانضَبْتها إذا جذبتَ وترَها ثُمَّ أرسلته فصَوّت، وَمَا أطيَبه وأطينه[2].

وذكر جار الله في الكشّاف خلاف ذَلِكَ حيث قَالَ في قوله تَعَالىٰ: ﴿ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ﴾ [البقرة: ١٩]، وقرأ الحسن: مِنَ الصواقع، وَلَيْسَ بقلبٍ / ج:٣١/ للصواعق لِأَنَّ كلا البنائين سواء في التصرف، وَإِذَا استويا كَانَ كل واحد بناءً عَلَىٰ حياله، ألا تراك تقول: صقعه عَلَىٰ رأسه، وصَقَع الديك، وخطيب مصقَعٌ: مجتهد بخطبته، وَنظيره جذب في جبذ، لَيْسَ بقَلبِه لاستوائهما في التّصرف[3].

وقوله: «وَهَذَا معنىٰ قول النبيّ» يعود إِلَىٰ مَا مّر أَنَّ التفسير هو الكشف بِلَا شبهة أي:

---

(١) ينظر الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٥/ ١٩٧٤).

(٢) ينظر أدب الكاتب = أدب الكتاب لابن قتيبة (ص: ٤٩٢- ٤٩٣).

(٣) تفسير الزمخشري (١/ ٨٥).

وليسَ هذا كالمجملِ إذا عُرفتْ بعضُ وجوهِه ببيانِ المجملِ؛ فإنّه يُسمى مفسَّرًا؛ لأنه عُرفَ بدليلٍ قاطعٍ فسمّيَ مفسَّرًا أي: مكشوفًا كشفًا بلا شبهةٍ، مأخوذٌ من قولِهم: أسفرَ الصبحُ إذا أضاءَ إضاءةً لا شبهةَ فيهِ،

الكشف التّام هو معنىٰ التفسير في قوله ﷺ: مَنْ فسّر القرآن برأيه(١)، أي: قضىٰ وقطع وجزم بتفسير عَلَىٰ أَنَّ مراد الله تَعَالَىٰ مِنْ هَذِهِ الآية هَذَا لَا غير، فَإِنَّ ذَلِكَ مكشوف لي بِلَا شبهة، وَذَلِكَ إِنَّمَا قَالَ برأيه، وَمَعنىٰ فليتبوأ فلينزِلَ، يقال: تبوّأت منزلاً أي: نزلته، وَفِي المصادر: التبوّء: جاي گِرِفْتَنْ(٢).

وَقِيلَ: فليتبَوأ مقعده مِنَ النّار معناه: فمقعدهُ النار.

فكان هَذَا أمراً في معنىٰ الخبر، وَإِنَّمَا استحّق هَذَا المفسّر هَذَا الوعيدَ لِأَنَّهُ نصب نفسه صاحب الوحي في العلم بمراد الله تَعَالَىٰ برأيه وهو كفر، والنّار مُعدّة للكافرين لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ آل [عمران: ١٣١] وَإِنَّمَا قَالَ ﷺ: مَنْ فسّر القرآن برأيه، وَلَمْ يقل: مَنْ أوّل القرآن برأيه؛ لِأَنَّ المؤوّل غير مستحق لِهَذَا الوعيد، بَل المفسّرُ برأيه هو المستحق له لِمَا مرّ بيانه، ولما علمتَ أَنَّ المفسّر هو مكشوف المعنىٰ كشفاً بِلَا شبهة، وَفِي هَذَا الحَديث إبطال قول المعتزلة في أَنَّ كل مجتهد مصيب أي: لِمَا هو الحق حقيقةً؛ لِأَنَّ مَنْ فسَّر القرآن برأيه كَانَ مصيباً أَيْضاً عندهم، والمصيب في اجتهاده لَا يَستحق الوَعيد، وَقَدْ أوعَد النبيُّ ﷺ عَلَىٰ المفسّر بالاجتهاد فعُلم بِهَذَا أَنَّ المجتهد يخطئ، وَفِيهِ إبطال لقولهم: إنَّ كل مجتهد مصيبٌ وَإِنَّمَا وقعوا في هَذَا لقولهم بوجوب الأصلح، والباء في قوله: «قضىٰ بتأويله» للاستعانة أَو السببيّة والضمير في «أَنَّهُ» راجع إِلَىٰ الحاصل بالتّأويل والاجتهاد أي: حكم بأن

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، لكن في سنن الترمذي (٥/ ٤٩) برقم (٢٩٥١) وقال حديث حسن- عن ابنِ عباسٍ، عنِ النَبِيِّ ﷺ، قالَ: اتقوا الحديثَ عنّي إلا ما عَلِمْتُمْ، فمنْ كَذَبَ عليَّ مُتعَمِّدًا فلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ من النار، ومن قال في القرآن برأيِهِ فلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ من النارِ.

(٢) من الفارسية، ومعناها: التبوّء.

وسفرت المرأةُ عن وجهِها إذا كشفتِ النقابَ، فيكونُ هذا اللفظُ مقلوبًا من التسفير، وهذا معنى قولِ النبي عليه السلام: (مَنْ فَسَّرَ القرآنَ برأيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ منَ النارِ) أي: قضى بتأويلِه واجتهاد على أنّه مرادُ الله تعالى؛

مَا صرفت اللفظ إليه واجتهدت في استخراجه هو مراد الله تَعَالىٰ.

فَإِنْ قيل: إِنَّمَا يتبيّن المراد مِنَ المؤوّل بالرأي والاجتهاد فكيف يدخل في أقسام النظم؟ قُلْنَا: بالرأي يتبيّن أَنَّهُ المراد مِنَ المشترك ثُمَّ بعد مَا ظَهر المراد بالرأي يثبت الحكم بنفس الصيغة كأن الصيغة كانت في الأول لهذا المعنى مع الاحتمال وجاء أن ثبت الحكم بنصّ فيهِ ضرب احتمال كالعّام المخصوص وخبر الواحد، ألا ترىٰ أَنَّ النصّ المجمل إذا لحقه بيانٌ بخبر الواحد يكون ذَلِكَ الحكم ثابتاً قَطعاً وَإِنْ كَانَ خبر الواحد لَا يوجب العلم قطعاً لِمَا أَنَّ بعد البيان يُضاف الحكم إِلَىٰ النّص المفسّر لَا إِلَىٰ الخبر، فكذا ههنا بعد البيان بالرأي يُضاف الحكم إِلَىٰ الصيغة لَا إِلَىٰ الرَّأي.

ثُمَّ مَا يرجّح مِنَ المشترك بغالب الرَّأي مَا قَالَ علماؤنا رحمة الله تَعَالىٰ عليهم في قوله تَعَالىٰ: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] إِنْ المراد مِنَ القرُوء هو الحيض بالتّأمل في صيغة الآية وغيرها وَذَلِكَ بوجوه: الأوّل أَنَّ صيغة القرء عَلَىٰ الجمع يقال: مَا قرأتِ النّاقة سلا قطُّ أي: مَا جمعت في رحمها ولداً بمعنىٰ مَا حبلت.

السلا مقصوراً الجلدة الرقيقة التي يكون فيهَا الولد مِنَ المواشي إِنْ نُزِعت عَن وجه الفصيل سَاعةَ يولدُ وَإِلَّا قتلته، وَكَذَلِكَ إذا انقطع السلا في البطن فَإِذَا خرج السَلا سلمت الناقة وسلم الولدُ، وَإِنْ انقطع في بَطنها هلكَتْ، وَمِنْهُ المِقراة لِلحوض لاجتماع الماء فيهِ، والقراءة لاجتماع الحروف وَالكلمات، وَالقرآن لاجتماع القِصص وَالأمثال والأمر والنهي والوعد والوعيد فيهِ، وسُميّت الضيافة قِرًى لاجتماع النَّاس ومعنىٰ الجمع والاجتماع حقيقة في الحيض لِأَنَّهُ عبارة عَن الدّم المجتمع في الرّحم، أَمَّا الطُهر فَإِنَّمَا وُصِفَ بالاجتماع

لأنّه نَصبَ نفسَه صاحبَ وحيٍ، وفي هذا إبطالُ قولِ المعتزلةِ في أنّ كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ؛ لأنه يَصيرُ الثابتُ بالاجتهادِ تفسيرًا وقطعًا على حقّيّته مرادًا، وهذا باطلٌ،

مجازاً بسبب أَنَّهُ مجاوز زمان اجتماع الدّم، وَقِيْلَ: لِأَنَّ الاجتماع عبارة عَن انضمام الجوهرين فصاعداً، وصفة الجوهريّة في الدّم لَا في الطهر.

الثاني أَنَّ القرء هو الانتقال، يقال: قرأ النجم إذا انتقل مِنْ مكان إِلَىٰ مكان، والدّم هو المنتقل مِنَ الباطن إِلَىٰ الّظاهر لَا الطّهر، فإنه الأصل في بَنات آدم، وَلِأَنَّ الانتقال عرض، وقيام العرض إِنَّمَا يكون بالجَوهر وهو الدّم.

الثالث إِنْ لفظة الثلاثة اسم خاصّ وضع لعَدد مَعلوم لَا يحتمل الزّيادة ولا النقصان وَذَلِكَ إِنَّمَا يتحقق حقيقة في الحيض لَا في الطهر؛ إذ لَو حُمل عَلَىٰ الطّهر لَانتقص العدد، بيانه أَنَّهُ إذا طلّقها في الحيض لَا تُحتَسب تِلْكَ الحَيضةُ مِنَ العدد بالاتفاق، ولَو طلّقها في الطّهر يحتسب هَذَا الطّهر مِنَ الأقراء عند الخصم، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَإِذَا طلّقها في آخر طهر ثُمَّ وُجد طهران آخران تنقضي العدة عندهُ مَعَ انتقاص العدد؛ لِأَنَّهُ يكون العدّة طهرين وبعض الثالث، وَذَلِكَ لَيْسَ بثلاثة حقيقة، وَإِذَا حملنا القرء عَلَىٰ الحيض لَا ينتقص العدد فكان مَا ذكرنا أولىٰ.

فَإِنْ قِيلَ: مَا مضىٰ مِنَ الطّهر الذِي طلّقها فيهِ داخل تحت مَا لَمْ يمض مِنْهُ حكماً فَلَا يكون العدد ناقصاً كما في شهر رَمضان إذا لَمْ ينو مِنَ الليل حَتَّىٰ أصبح أجزأته النّية مَا بينه وَبَيْنَ أنصاف النهار وَمَا مضىٰ خالياً عَن النيّة داخل فيما دخل تحت النيّة حكماً حَتَّىٰ صار كَأَنَّهُ نوىٰ مِنَ اللّيل، قُلْنَا: عَلَىٰ تقدير التسّليم مَا ذكرتم متحقق حكماً، وَمَا ذكرنا متحقق حقيقةً وحكماً، فكان مَا ذهبنا إليه أولىٰ.

الرابع أَنَّ الغرض الأصليّ في العدّة استبراء الرّحم بدليل أَنَّهَا لَا تجب إِلَّا بعد الشغل

أو توهمّه، والحَيض هو الذِي يسُتبرأ به الرّحم دُوْنَ الطهر وَلِذَلِكَ كَانَ الاستبراء مِنَ الأمَة بالحيض.

الخامس هو أَنَّهُ يقال: أقرأت المرأةُ إذا حاضت، وَقَالَ أَبُو عمرو بن العلاء: دفع فلان جاريتَه إِلَىٰ فلانة تقرّئها أي: تمسكها عندها حَتَّىٰ تحيض للاستبراء. كذا في الكشّاف[(١)].

فَإِنْ قلت: فما تقول في قوله تَعَالَىٰ: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] في عدّتهن والطّلاق الشّرعي إِنَّمَا هو في الطهر؟

قلت: مَعناه مُستقبلات لعدّتهن، كما تقول: لقيتُه لثلاثٍ بقين مِنَ الشّهر تريد مستقبِلاً لثلاث، وعدّتهن الحَيض الثالث وَقِيْلَ اللّام للعاقبة؛ لِأَنَّ الطّلاق لأجل القرء حَتَّىٰ يصير معتدّاً به ويصير في العاقبة للعدّة.

فَإِنْ قلت: فما تقول في قول الأعشىٰ:

مؤثلّـــةٍ مَـــالاً وَفِي الحـــيّ رفعة لِمَا ضـــاع فيهَا مِنْ قُروء نســـائكا

وقبله:

أفي كلّ عـــام أنت جاشِـــمُ غَزوةٍ تشـــدّ لأقصاها[(٢)] عَزِيمَ غرائكا[(٣)]

قوله مُورّثة ويروىٰ مؤثلّة صفة غزوة وجشمت الأمر أي: تكلّفته، ويقال: رجل مَاضي[(٤)] العَزيم مجدّ في الأمور، والعزاء الصبرُ، يقول: تكلّف /ج:٣٢/ نفسك كلّ عامٍ غزوةً تَشُدّ عَلَيْهِ عزيمةَ الصبر غَزوةً تكثر مال الغنيمة وَتزيد الرّفعة في الحيّ لِمَا ضاع في

(١) تفسير الزمخشري (١/ ٢٧١).
(٢) في ج: لأقصالها.
(٣) من الطويل، من قصيدة مطلعها:
أتشـــفيكَ «تيّا» أمْ تركتَ بدائكا وَكَانَتْ قَتُولاً للرّجَـــالِ كَذَلِكَا
ديوانه: (١/ ٢٦٦)
(٤) في ج: ما مضى.

تِلْكَ السنّة مِنْ أطهار نسائك أراد أَنَّهُ يخرج كلّ سنة إِلَىٰ الغزو ولا يَغشَىٰ نساءه فيضيع إقراؤهن أي: أطهارهن؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يضيع فِي السّفر زمان الطهر لَا زمان الحيض الذِي يحرم غشيان المرأة؟

قلت: أجابَ جَارُ الله العلامة عَن هَذَا وَقَالَ(١): أراد -أَيْ: الشاعر-: لِمَا ضاع فيهَا مِنْ عدّة نسائك لشهرة القرء عندهم في الاعتداد بهّن أي: مِنْ مدّة طويلة كالمدّة التي تعتد فيهَا النساء استطال مدّة غيبته عَن أهله كل عام لاقتحامه في الحروب والغارات وَأَنَّهُ يمرّ عَلَىٰ نسائه مدّة كمدّة العدّة لَا يُضاجَعنَ فيهَا، أو أراد مِنْ أوقات نسائك فَإِنَّ القرء والقارئ جاءا في معنىٰ الوقت، وَلَمْ يرد لا حيضًا وَلا طهراً.

السّادس مَا استدلّ به علم الهدىٰ الشّيخ أَبُو منصور الماتريدي رحمه الله(٢) وهو قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ﴾ [الطلاق: ٤] حيث تعرّض عند ذكر الخلف وهو الأشهر اليأس عَن الحيض دُوْنَ الطُهر، فعلم بِذَلِكَ أَنَّ الأصل هو الحيض دُوْنَ الطّهر لِأَنَّ الخلف إِنَّمَا يخلف الأصل إذا لَمْ يوجد في الخلف مَا هو الأصل كالماء في حقّ الوضوء لَمَّا لَمْ يذكر في قوله تَعَالَىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] الآية، وذكر في خلفه وهو التيمّم بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [المائدة: ٦] عُلم أَنَّ آلَةَ الغَسل في الأصل الماءُ، فلذلك ههنا لَمَّا ذكر اليأس عَن الحيض دُوْنَ الطّهر في الخَلَف عُلم أَنَّ المراد مِنَ الأقراء الحَيض.

السّابع هو مَا استُدلّ بِقَوْلِهِ ﷺ: طلاق الأمة اثنتان، وعدّتها حيضتان(٣).

فَإِنَّ ذَلِكَ يدل عَلَىٰ أَنَّ المراد مِنَ القرء الحيضُ؛ لِأَنَّ عدّة الإماء نصف عدّة الحرائر؛ إِذ

(١) ينظر تفسير الزمخشري (١/ ٢٧١- ٢٧٢).
(٢) ينظر تفسير الماتريدي (٢/ ١٥٨- ١٥٩).
(٣) سنن ابن ماجه (١/ ٦٧٢)، برقم (٢٠٧٩).

أثر الرّق في التنصيف لَا في التبديل، وَالنبيّ ﷺ صرّح في عدّة الأمة بلفظ الحيض فلو قُلْنَا في عدّة الحَرائر بالأطهار لكان أثر الرّق في التبديل وَالتنصيف معاً، وأنه لَا يصحّ، ولأنه لَو كَانَ المراد مِنَ القرء الطهرَ لكان عدّة الأمة طهرين وَإِنَّهُ خلاف النّص.

فَإِنْ قيل: إنَّ الله تَعَالىٰ ذكر القرء مؤنثاً حيث قَالَ «ثلاثة قروء» والطهر مُذكر والحيض مؤنث فدّل أَنَّ القُروء جمع القُرء الذِي بمعنىٰ الطهر حَتَّىٰ يَستقيم ذكره مؤنثاً؛ إِذ قاعدة كلام العرب أَنْ تؤنث العدد مِنَ الثلاث إِلَىٰ العشر في المُذَّكر وتذكّر في المؤنث، وَفِي الجمع يعتبر الوحدان في حقّ التأنيث والتذكير، يقال: ثلاثة رجال، وثلاث نسوةٍ، قُلْنَا: هَذَا تَأنيث راجع إِلَىٰ اللفظ، وللدّم الخارج مِنَ الرّحم اسمان أحدهما مذكّر وهو القُرء والآخر مؤنث وهو الحَيض كالبرّ والحنطة، فلما ذكره باسم القرء ذكره بعلامة التأنيث.

وأمّا القسمُ الثاني فإنّ الظاهرَ اسمٌ لكلِّ كلامٍ ظهرَ المرادُ بِهِ للسامعِ بصيغتِه، مثلُ قوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣] فإنه ظاهرٌ في الإطلاق، وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] هذا ظاهرٌ في الإحلال،

[الظاهر]

قَالَ رحمه الله: (**وَأَمَّا القسم الثاني فَإِنَّ الظاهر اسم لكلّ كلام ظهر المراد به للسّامع بصيغته) إِلَىٰ قوله: (وَهَذَا ظاهر في الإحلال).**

أقول: القسم الثاني في وجوه البيان بِذَلِكَ النظم ثُمَّ البيان وهو إظهار المراد للخاطب أو ظهوره له عَلَىٰ مَا قيل له طرق إِذ هو يحتمل نفس الظهور وظهوراً واضحاً وَأوضح كما سبق ذكره فلهذا قَالَ في وجه البيان بلفظ الجمع؛ إِذ وجه الشيء طَرِيقه، أو لِأَنَّ هذا القسم بحسب بيان المتكلم متعدّد لِأَنَّهُ يجوز أَنْ يُبيّن المراد ببيان سيق الكلام لأجله أو بيان لَمْ يُسق الكلام لأجله، أو بيان يبقىٰ معه احتمال المجاز وَالتّخصيص والتأويل، أو ببيان تنقطع به الاحتمالات أجمع، نظير ذَلِكَ إذا قَالَ قائِل: رأيتُ فلاناً حين جاءني القوم، فذكر مجيء القوم هنا ظاهر لِأَنَّ سوق الكلام لبيان رؤية فلان لَا لبيان مجيء القوم، وَإِذَا قَالَ: جاءني القوم عَلَىٰ قصد بيان مجيء القوم فهو نصّ، وَإِذَا زاد في البَيان وَقَالَ: جاءني القوم أنفسُهم كلّهم أجمعون صار مفسرّاً لِأَنَّ بذكر النفس يندفع احتمال المجاز من مجيء الخبر والكتاب، وبذكر الكل اندفع احتمال التخصيص، وبذكر أجمعون ينقطع احتمال التفرق / س: ١٧/ فيصير مفسَّرًا.

وَقَالَ شمس الأئمة رحمه الله: الظاهر مَا يُعرف المراد مِنْهُ بنفس السَّماعِ مِنْ غيرِ تأمل(١).

وَهَذَا يدل عَلَىٰ أَنَّ عدم السوق في الظاهر لَيْسَ بشرط بَل هو مَا ظهر المراد مِنْهُ سواء

(١) أصول السرخسي (١/ ١٦٣).

كَانَ مسوقاً أو لا، ثُمَّ البيان قَدْ يكون بالفعل وَقَدْ يكون بالقول، وَعند بعض المتكلمين لَا يكون إِلَّا بالقول[1]، وهو فاسد بدليل بيان جبريل عَلَيْهِ السّلام مَواقيت الصّلوات للنبيّ ﷺ بالفعل.

وَهَذَا القسم يختصّ بالمتكلم مِنْ حيث إِنَّهُ كيف يظهر المراد بِذَلِكَ النظم وهو نظم الخاصّ والعام وَالمشترك وَالمؤول بياناً يفهم مِنْهُ المعنىٰ بمجرد السّماع أو عَلَىٰ وَجه يبقىٰ فيهِ شيء مِنَ الاحتمال أو لا، كما سبق بيانه، وَهَذَا القسم أَيضاً ينقسم أربعة أقسام: الظاهر والنصّ والمفسَّر والمحكم، والدّليل عَلَىٰ الانحصار فيهَا أَنَّ اللّفظ إِمَّا أَنْ يكون المُراد مِنْهُ ظاهراً للسّامع أو لا، الثاني يجيء بيانه في الأربعة المتقابلة، والأوّل إِمَّا أَنْ يكون مسوقاً لمعناه الموضوع له أو لا، الثاني الظاهر، والأوّل إما أَنْ يقبل التّخصيص وَالتّأويل أو لا، الأوّل هو النصّ، والثّاني إِمَّا أَنْ يحتمل النّسخَ والتّبديلَ أو لا، الأول المُفَسَّرُ والثّاني المحكم، أَمَّا الظاهر فهو اسم لكل كلام ظهر المراد -أَيْ: مراد المتكلم به- للسّامع بصيغته إذا كَانَ هو مِنْ أهل اللسّان بدون تصرّفٍ مِنَ المتكلم وراء الصيغة، إِذ لَو تصرّف فيهِ بأن ساق الكلام لأجله لصَار نّصاً، وهو مأخوذ مِنَ الظهور وهو الوضوح والانكشاف، فقوله: «بصيغته» احتراز عَن النّص؛ إِذ ظهور المراد فيهِ بمعنىً مِنْ جهة المتكلم لَا بنفس الصِّيغة.

وَقيلَ: احترز «بصيغته» عَن الخفيّ والمشكل إِذ المراد بهما لَا يظهر إِلَّا بالطّلب والتأمّل، وَالنصّ خرج بقيد آخر مراد وهو كون اللفظ غير مسوق له، والأوّل هو المناسب لكلام المُصَنِّف رحمه الله حيث قَالَ في تَعريف النّص: «النّص مَا ازداد وضوحاً عَلَىٰ الظاهر بمعنىً مِنْ جهة المتكلم لَا في نفس الصّيغة» ويخرج مِنْ قوله: «بصيغته» المفسّر وَالمحكم؛ لِأَنَّ المفسّر زاد ظهوره عَلَىٰ ظهور النّص وزاد المحكم ظهوراً عَلَىٰ المفسّر وَإِذَا خرج النّص فهما أولىٰ بالخروج وَيخرج بِهَا الخفيّ وَالمشكل أَيْضاً ومثال الظاهر قَوله تَعَالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا

(١) بِناء على أصلهم أن بيان المجمل لا يكون إلا متصلاً به، والفعل لا يكون متصلاً بالقول. أصول السرخسي (٢/ ٢٧).

رَبَّكُمُ﴾ [النساء: ١] ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣] فَإِنَّ الآية الأولىٰ ظاهرة في أمر بني آدم بالاتقاء / ج:٣٣/ وَالثانية في القطع وهو إبانةُ المفصِل وَالثالثة في الإطلاق والإذن بالنكاح؛ لِأَنَّ مَنْ كَانَ عالماً بلسان العرب إذا سمع هَذَا اللفظ فهم مِنْهُ الإذن وحلّ النكاح لِمَا أَنَّ أدنىٰ درجات الأمر أَنْ يكون المأمور به مطلقاً مِنْ جهة الآمر مأذوناً فيهِ مِنْ قِبَله، وَكَذَا قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] مِنْ هَذَا القسم فإنه ظاهر في إحلال البَيع.

وأما النصُّ فما ازدادَ وضوحًا على الظاهر بمعنًى من المتكلِّم لا في نفسِ الصيغةِ، مأخوذٌ من قولِهم: نصصتُ الدابةَ إذا استخرجتَ بتكلّفِك منها سيرًا فوقَ سيرِها المعتادِ،

[النص]

قَالَ رحمه الله: (وَأَمَّا النصّ فما ازداد وضوحاً عَلَىٰ الظاهر) إِلَىٰ قوله: (أولىٰ مِنْهُ).

أقول: النّص هو الذِي ازداد وضوحاً عَلَىٰ الظاهر بسبب معنىٰ مِنْ جهة المتكلم بأن ساق الكلام لِلمقصود لَا في نفس الصّيغة أي: لَا بسبب معنىٰ في نفس صيغة النّص كما في الظاهر فكان في النّص زيادةُ ظهور ليست في الظاهر.

وَالنّص لغةً الزّيادةُ عَلَىٰ الأصل وَالمبالغة في الإظهار مِنْ قولهم: نَصصتُ الدابّةَ إذا استخرجت مِنْهَا سيراً بتكلّفك فوق سَيرها المعتاد، وَمِنْهُ المَنَصّةُ بفتح الميم قاله في المغرب[(١)].

يقال: الماشِطةُ تَنُصّ العروسَ أي: ترفعها فتُقعدها عَلَىٰ المَنَصّة وهي كرسيها لتُرى من بين النساء، لأن بنص الدابة يظهر زيادة السير، وبالمنصة تظهر في العروس زيادة ظهور وَراء مَا يظهر مِنْهَا بقامتها، وَكَذَلِكَ الكلام يظهر له بالسَّوق زيادة جلاءٍ فوق مَا يكون بالصّيغة نفسها، وَقَالَ أَبُو عُبيد: النّص مُنتَهىٰ الأشياء وغايتها، وَمِنْهُ حديث عليّ رَضِيَ الله عنه: إذا بلَغ النساء نصَ [الحِقاقِ][(٢)] فالعصبة أولىٰ[(٣)].

---

(١) ينظر المغرب في ترتيب المعرب (ص: ٤٦٦).

(٢) ما بين المعقوفتين في النسختين: الحقاب. والصواب ما أثبته. انظر التعليق التالي.

(٣) الأثر يروى بنص: إذا بلغت النساءُ نصَّ الحقاق –وفي رواية: الحقائق– فالعصبة أولى.
السنن الصغير للبيهقي (٣/ ٢٥) برقم (٢٣٩٧)، السنن الكبرى للبيهقي (٧/ ١٩٥)، برقم (١٣٦٩٥)، العين (٧/ ٨٧)، غريب الحديث (٤/ ٣٤٩– ٣٥٠)، الغريبين في القرآن والحديث (٦/ ١٨٤٧)، الفائق في غريب الحديث (٣/ ٤٣٧). والمراد الإدراك، أي: إذا بلغت البنت فالعصبة أولى بها من أمها. وليس:

وسُمّيَ مجلسُ العروسِ منصّةً؛ لأنّه ازدادَ ظهورًا على سائرِ المجالسِ بفضلِ تكلّفٍ اتصلَ بهِ،

فَإِنَّ نصّ [الحقاق][1] غاية البلوغ[2]، والحقابُ في اللّغة جمع الحُقب بالضمّ وهو ثمانون سنة، ويقال نَصصتُ الرّجلَ إذا استقصَيتَ مَسائلَه عَن الشيء حَتَّىٰ تَستخرج كلَّ مَا عندهُ، ثُمَّ إنه لَيْسَ للنّص لَفظ يُعلَم هو به، وَإِنَّمَا يُعلَم مِنْ نفس تصرّف المتكلم بأن يَسوق الكلام لِمَا لَا يدلّ عَلَيْهِ ظاهر اللّفظ لغةً، وَلِهَذا قَالَ بعضُ أصحابنا رحمهم الله في حدّ النص: هو الظاهر الذِي سيق الكلام لغيره وأريد بالإسماع والإنزال دُوْنَ مَا دلّ ظاهر اللّفظ عَلَيْهِ لغة، ومثال النّص قوله تَعَالىٰ: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣] فَإِنَّ هَذَا ظاهر في إطلاق النكاح وإباحته لِأَنَّ كلّ عربيّ سمع هَذِهِ الآية فهم مِنْهَا جواز النّكاح وإباحته مِنْ غير تأمّل؛ لِأَنَّهُ أمر بالنكاح وَأدنىٰ درجات الأمر الإباحة كما مرّ، ولكن الآية مَا سيقت لمجرّد إباحة النكاح بَل لبيان العدَد؛ لِأَنَّ كل من علم لسان العَرب إذا سمع هَذَا الكلام فهِم أَنَّ سوقه لِلعدد، وكيف لَا يفهم وَقَدْ بَدأ الله تَعَالىٰ بأصل العَدد وهو المَثْنَىٰ، ثُمَّ زاد عَلَيْهِ عدداً وهو ثُلاث ثُمَّ آخر وهو رُباع، ثُمَّ عَقبّ مَا لَيْسَ بعدد فقال: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [النساء: ٣]، فمن نظر فيمَا ذكرنا مِنْ أنواع التّصرف نظرَ المُنصف دُوْنَ الجاحد المعاند عَرف أَنَّ سَوق الكلام للعدد لَا لمجرّد بيان إباحة النّكاح بَل لبيان الإباحة المقيّدة بالعَدد، فكانت الآية نصّاً في ذَلِكَ، وَلِأَنَّ جواز النّكاح كَانَ معلوماً قبل نزول هَذِهِ الآية بنص آخر أو بفعل النبيّ ﷺ فَإِنَّ نكاح خديجة رَضِيَ الله عَنْهَا كَانَ قبل البعثة وقرر عليهِ فكان بمنزلة النّص الصَريح في حقّ الجواز لَكِنَّ العَدد لَمْ يَكُن مُبيناً وَفِعلهُ ﷺ بتزوّج التسع كَانَ مخصوصاً به فلم يصلح بياناً للعَددِ في حق الأُمَّة فنزلت الآية لبيان العدد لكون الحاجة

«نص الحقاب» كما قال المؤلف، ويمكن أن يكون تصحيفَ نسّاخٍ لولا أنه شرح معنى الحقاب بأنها ثمانون سنة! ولعلها رواية لم أقف عليها. والله أعلم.

(١) ما بين المعقوفتين في النسختين: الحقاب. والصواب ما أثبته. انظر التعليق السابق.

(٢) ينظر: غريب الحديث (٤/ ٣٤٩- ٣٥٠)، الغريبين في القرآن والحديث (٦/ ١٨٤٧).

ومثالُه قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣]، فإنَّ هذا ظاهرٌ في الإطلاقِ، نصٌّ في بيانِ العددِ؛ لأنهُ سيقَ الكلامُ للعددِ وقُصدَ بِهِ، فازدادَ ظهورًا على الأول بأنْ قُصدَ بِهِ وسيقَ له،

ماسّة إليه فكانت الآية نصّاً في العَدد زَائدةً عَلَىٰ الظاهِر في البيان، لِأَنَّ في النّص مَا في الظاهر مِنْ نفس الظّهور وللسّامع وزيد فيهِ بيان آخر سوىٰ بيان الظاهر، وَلِأَنَّ نفس جواز النّكاح لَو كَانَت مَسُوقةً لاقتُصر عَلَىٰ قوله: «فانكحوا» إِذ المقصود حاصل به.

فَإنْ قيل: جاز أَنْ يكون المقصود كليهما فكان نصاً فيهما، قُلْنَا: لَيْسَ كَذَلِكَ إذ الإباحة عُرفت بدليل آخر كَانَ حملهُ عَلَىٰ ذَلِكَ حمل الكلام عَلَىٰ الإعادة لَا عَلَىٰ الإفادة، فَإن قيل: إنَّما يصحّ هَذَا أَنْ لَو كَانَ هَذَا النّص لاحقاً وَمَا هو المُبيح للنكاح سابقاً، قُلْنَا: الحال لَا تخلو إمَّا إِنْ كَانَ النّص المبيح للنكاح سابقاً أَو لَمْ يَكُن، فَإِنْ كَانَ فظاهر، وَإِنْ لَمْ يَكُن فكذلك؛ لِأَنَّهُ يلزم التكرار بالظّاهر وَإِنْ لَمْ يَلزم بالنّص.

فَإِنْ قيل: إنْ لَمْ يلزم التكرار مِنْ حيث النّصُّ يلزم التكرار مِنْ حيث الظّاهر، قُلْنَا: الأوّل أهمّ لِأَنَّهُ يقع التكرار فيما هو المقصود، أَو نَقُولُ: لَا يجوز أَنْ يكون هَذَا النّص إِلَّا لاحقاً لِأَنَّهُ إذا كَانَ سابقاً يتكرّر قصداً بِلَا فَائدة، وَإِذَا كَانَ لاحقاً يتكرّر ضمناً مَعَ فائدة، وَذَلِكَ لِأَنَّ بيان العدد مُهمّ ولا يمكن ذَلِكَ إِلَّا مُرتباً عَلَىٰ ذكر إباحة النكاح ليُعلَم أَنَّ المراد عدد النساء فيثبت التكرار ضمناً، وقوله تَعَالَىٰ: ﴿مَا طَابَ لَكُم﴾ أي: مَا حلّ لكم مِنَ النساء؛ لِأَنَّ منهنّ مَا حرُم كاللّاتي في آية التحريم. كذا في الكشّافِ[١] فأريد بالطّيب الحلّ لِأَنَّ الطّيب هو المطلق شرعاً، وَقِيلَ: مَعنىٰ ﴿مَا طابَ﴾[٢] مَا أدركَ وبلغ، مِنْ طابت التمرة إذا أدركت وأينعت، والتّأويل الأوّل أولىٰ؛ لِأَنَّهُ لَا فائدة في قيد الإدراك لِأَنَّهُ يجوز نكاح الصّغائر.

---

(١) تفسير الزمخشري (١/ ٤٦٧).

(٢) في ج: طالب.

وقوله تَعَالَىٰ: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣] معدولة عَن أعداد مكرّرة أَيْ: انكحوا الطيّبات لكم معدودات هَذَا العَدد اثنتين اثنتين وثلاثاً ثلاثاً وأربعاً أربعاً.

ومعنىٰ التكرير فِي ذَلِكَ أَنَّ الخطاب للجميع فوجب التكرير ليصيب كل ناكح يريد الجمع مَا أراد مِنَ العَدد الذِي أطلق له كما تقول للجماعة: اقتسّموا هَذَا المال -وهو ألفُ درهم- درهمين درهمين وثلاثة ثلاثةً وأربعة أربعةً ولو أفردتَ لَمْ يَكُن له معنىٰ، وجاء العطف بالوَاو دُوْنَ أو كما جاء فِي المثال المذكور بالواو ولو ذهبتَ تقول[1]: اقتَسِمُوا هَذَا المالَ درهمين درهمين أو ثلاثة ثلاثة أو أربعة أربعة أعلمت أنه لَا يسوغ لهم أَنْ يقتسموه إِلَّا عَلَىٰ أحد أنواع هَذِهِ القسمة، وَلَيْسَ لهم أَنْ يجمعوا بينها فيَجعلُوا بعض القسم عَلَىٰ تثنيةٍ وبعضَه عَلَىٰ ثلاثٍ وبعضَه عَلَىٰ تربيع، وذهب معنىٰ تجويز الجمع بَيْنَ أنواع القسمة الذِي دَلّت عَلَيْهِ الواو، وتحريرُه أَنَّ الواو دلّت عَلَىٰ إطلاق أَنْ يأخذ الناكحون مَنْ أرادوا نكاحها مِنَ النساء عَلَىٰ طريق الجمع إِنْ شاءوا مختلفين فِي تِلْكَ الأعداد وَإِنْ شاؤوا متفقين فيهَا، محظوراً عَليهم مَا وراء ذَلِكَ، ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾ [النساء: ٣] بَيْنَ هَذِهِ الأعداد ﴿فَوَاحِدَةً﴾ [النساء: ٣] أي: فلزموا أَو فاختاروا واحدة وذَرُوا الجمع رأساً، فَإِنَّ الأمر كلّه يدور مَعَ العدل فأينما وَجدتم العدلَ فعليكم به. كذا فِي الكشّاف[2].

وَإِذَا عُلم ذَلِكَ فالتنصيص عَلَىٰ العدد المذكور /ج:٣٤/ يمنع الزيادة عَلَيْهِ.

وعن ابن أَبِي ليلىٰ وإبراهيم النخعيّ وبعض الرّوافض أَنَّهُ يجوز الجمع بَيْنَ نكاح التسع تمسّكاً بظاهر هَذَا النّص[3]، وهو فاسد؛ إِذ المثنىٰ لَيْسَ عبارة عَن الاثنتين، والثلاث والربيع لَيسا بمعنىٰ الثلاثة والأربعة حَتَّىٰ يصير ذَلِكَ تسعاً عند الانضمام، وَإِنَّمَا هِيَ معدولة عَن الأعداد المكرّرة كما مرّ بيانُه، ولأنه لَو كَانَ المراد التزوّجَ بالمجموع عَلَىٰ وجه الاجتماع لَمْ يَكُن

(١) تقول: مكررة في ج.

(٢) تفسير الزمخشري (١/ ٤٦٨).

(٣) ونقل عن الخوارج جواز الزواج بثماني عشرة امرأةً. وهذا كله خرق للإجماع. ينظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (٢/ ١١٢).

لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [النساء: ٣] معنىً[1]؛ إِذ عند الخوف لاَ يجب أَنْ ينزل إِلَىٰ واحدةٍ بمرّة لِأَنَّ بينها وسَائطَ وهي الثمانِ والسّبع والسّت ونحو ذَلِكَ ويؤيّده مَا رَوي أَنَّ غيلان [الديلميّ][2] أسلم وَتحته عَشْر نسوةٍ فأسلَمنَ معه فقال له النبيّ ﷺ: اختَرْ منهنّ أربعاً وفارقْ سَائِرَهُنَّ[3].

ففيه بيان مُنتَهىٰ مَا يحل مِنَ العَدد، وَقَالَ الزّجاج: قوله: «مَثنىٰ وثلاث ورباعَ» بدلُ «مَا طاب لكم» ومعناه اثنين اثنين وثلاثاً ثلاثاً وأربعاً أربعاً[4]، والله تَعَالَىٰ خاطب العربَ بأفصح اللغات وَلَيْسَ مِنْ شأن البليغ أَنْ يُعبّر عَن التسعة بالاثنين والثلاث وَالأربع؛ لِأَنَّ التسعة قَدْ وضعت لِهَذَا العدد فيكون عيّاً في الكلام تَعَالَىٰ الله عَن ذَلِكَ، وَقَالَ ابن الأنباريّ: هَذِهِ الواو مَعناها التفرّقُ وليست جامعةً والمعنىٰ: فانكحوا مَا طاب لكم مِنَ النساء مثنىٰ وانكحوا ثلاث في غير الحال الأولىٰ وانكحوا رباع في غير الحالين[5].

قوله: «فَإِنَّ هَذَا ظاهر في الإطلاق» أي: في رفع القيد وهو قيد الحرمة؛ إِذ الإطلاق والإحلال في الشرع سواء، وَفِيهِ استعارة بديعة لِأَنَّ القيد كما يمنعُ المقيدَ عَن المشي فكذلك صفة الحرمة للفعل مَانعة للمسلم عَن مباشرة ذَلِكَ الفعل، فَلَمّا أبيح الفعل رفع عنه القيد وَأطلق، وَقِيلَ: في اختيار لفظ الإطلاق إشارة إِلَىٰ أَنَّ الأصل في النكاح هو الحظر؛ لِأَنَّ النكاح رقّ وَمملوكية وكونها حرّة ينافي صيرورتها مملوكة، ولأنّها مكرّمة بالتكريم الإلهي لكونها مِنْ بنات آدم وصيرورتها مَصبّة للماء المهين ينافي التكريم لكنّه أبيح للضّرورة، ففي لفظ الإطلاق إشارة إِلَىٰ إزالة هَذِهِ الحرمة، والضمير في لِأَنَّهُ للشّأن، وَفِي قصد للعدد، وَفِي

(١) معنى: ساقطة من س.

(٢) هكذا في النسختين، ولعله تصحيف، وإنما هو ثقفي من رؤوس ثقيف. ينظر الإصابة في تمييز الصحابة (٥/ ٢٥٣) وما بعدها.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي (٧/ ٢٩٦) برقم (١٤٠٤٦)، وبنحوه في صحيح ابن حبان (٩/ ٤٦٥) برقم (٤١٥٧) بلفظ: أمسك منهن أربعًا...الحديث.

(٤) معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٢/ ٩).

(٥) زاد المسير في علم التفسير (١/ ٣٦٩).

ومثلُه قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥] فإنّه ظاهرٌ للتحليلِ والتحريمِ، نصٌّ للفصل بينَ البيعِ والربى؛ لأنّه سيقَ الكلامُ لأجلِه، فازدادَ وضوحًا بمعنًى من المتكلِّمِ، لا بمعنًى في صيغتِه،

به للسوق، أي: قُصد العَدد بالسوق فازداد هَذَا الكلام -وهو قوله تَعَالىٰ: فانكحوا إِلَىٰ قوله رُباع- وضوحاً غير الأول وهو قوله تَعَالىٰ: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣] مِنْ غير ذكر عددٍ بسبب أَنْ قصد العدد بالكلام / س: ١٨/ وَسيق الكلام للعدد وَهَذَا المعنىٰ لَمْ يَكُن مفهوماً مِنَ الأوّل.

وَكَذَا قوله تَعَالىٰ: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الربى﴾ [البقرة: ٢٧٥] ظاهر في إطلاق البيع وتحريم الربى، نصّ في التفرقة بَيْنَ البيع والربى في الحلّ والحرمة بدلالة سباق الآية وسياقها، أَمّا سباقها فقوله تَعَالىٰ: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الربى لَا يَقُومُونَ إِلَّا كما يَقُومُ الَّذِى يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥] بيَّنَ الوعيد بِمَا فعلوا وبما قَالُوا إِنَّمَا البيع مثل الربى، فسوّوا بينهما فرّد الله تَعَالىٰ تسويتَهم بينهما حيث بيَّنَ التفرقة بِقَوْلِهِ: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الربى﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فأنىٰ يتساويان؟! إذ الحرمة مَعَ الحلّ ضدّان والتّسوية بَيْنَ الضّدين في الحكم محال، وَأَمّا سياقها فهو أَنَّهَا نزلت للتفرقة بينهما رداً عَلَىٰ الكَفَرة في دعواهم المساواة بينهما وَكَذَا قوله تَعَالىٰ: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الربى﴾ [البقرة: ٢٧٦] أي: يذهب بركة الربى فكان الربى مذموماً بكل حال لحرمته، ثُمَّ إن الكفَرة القائلين بتسوية البيع مَعَ الربى في الحلّ جَعلوا الربى أصلاً في الحلّ وَالبيع تابعاً فيهِ، حيث جعلوا الربى مقيساً عَلَيْهِ في الحلّ فكان الربى في الحلّ أبلغ مِنَ البيع في اعتقادهم لغاية عنادهم فَإِنَّهُم كانوا يعلمون حرمة الربى في الأديان الماضية ومع ذَلِكَ قَالُوا: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الربى﴾ [البقرة: ٢٧٥]، مُبالغين في حلّ الربى وَإِنَّمَا قُلْنَا: إنّهم كانوا يعلمون حرمة الربى لِأَنَّ حرمته كَانَت مَشهورة في الأديان الماضية؛ لِقَوْلِهِ تَعَالىٰ: [﴿وَأَخْذِهِمُ الربى وَقَدْ نُهُوا عنه﴾ [النساء: ١٦١].

وحكمُ الأولِ ثبوتُ ما انتظمَه يقينًا، وكذلك الثاني إلا أنّ هذا عندَ التعارضِ أولى منه،

وعن بعض المشايخ(١) أَنَّهُ قَالَ: في هَذِهِ الآية دلالة عَلَىٰ [أن](٢) القياس حجّة لِأَنَّ الله تَعَالَىٰ](٣) ردّ عليهم وجودَ شرط صحّة قياسهم وهو المماثلة وَلَمْ يردّ قياسَهم فقال: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الربى﴾ [البقرة: ٢٧٥] معنىٰ «فأنّىٰ يتساويان» نفي المساواة التي هِيَ شرط صحّة القياس، وَلَمْ يقل قاسوا والقياس لَيْسَ بحجّة.

ثُمَّ اعلم أَنَّ النّص مَا يزداد وضوحاً لمعنىٰ مِنَ المتكلم عامّاً كَانَ أو خاصّاً، لَكِنَّ ذَلِكَ الازدياد لَمَّا كَانَ لَا يحصل إِلَّا بقرينة خاصّةٍ ظَنّ بعض الفقهاء أَنَّ النّص اسم للخاصّ فقط، وَقَالَ بَعضهم: النّص يكون مختصاً بالسبب الَّذِي كَانَ السّياق له فَلَا يكون الظاهر حجّة في غير مَا سيق له، وَلَيْسَ كَذَلِكَ عندنَا؛ إِذ العبرة لعُموم اللفظ لَا لخصوص السبب فكان النّص ظاهراً بصيغة الخطاب نصًّا باعتبار القرينة التي كَانَ السياق لأجلها(٤)، وَالظاهر مِنَ النّص بمنزلة التبع مِنَ المتبوع.

قوله: «وحكم الأوّل» أي: الظاهر «ثبوت مَا انتظمه يقيناً» أي: مَا تناوله «وَكَذَا الثاني» وهو النّص «إِلَّا أَنَّ هَذَا» أي: الثاني وهو النّص «عند التعارض أولىٰ» مِنَ الظاهر لزيادة قوّته وَذَلِكَ لِأَنَّ مَا في الظاهر مِنْ نفس الظهور للسّامع موجود في النّص وَفيهِ شيء آخر وهو زيادة البيان بالسَوق، وتلك الزّيادة وصفٌ لَا علّةٌ فيَتساويان فيمَا هو ثابت لَهُمَا وَيسلم للنّص مَا اختّص به مِنْ زيادة السَوق، فيترجح النّص بِمَا هو سالم له عَلَىٰ الظاهر.

نَظيرُ تعارض الظاهر مَعَ النّص قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ

(١) هو شيخ العلامة السغناقي. ينظر الكافي شرح البزودي (١/ ٢٢٦).
(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الكافي شرح البزودي (١/ ٢٢٦)
(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من س.
(٤) أصول السرخسي (١/ ١٦٤).

كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] مَعَ قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥] فقال أبُو يوسف ومحمد رحمة الله عليهما: الأوّل نصٌّ في أنَّ مدّة الرّضاع حولان، والثاني ظاهرٌ في حقّ مدّة الرّضاع لِأَنَّ سوق الكلام في ذَلِكَ لبيان منّة الوالدة عَلَىٰ الوَلد بدلالة سياق الآية وهو قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ [الأحقاف: ١٥] فكانت الأولىٰ راجحة عَلَىٰ الثانية، لَكِنَّ أبا حنيفة رَضِيَ الله عنه قَالَ: نعم كَذَلِكَ إِلَّا أَنَّ الآية الأولىٰ وَإِنْ كَانَت نصاً في بيان مدّة الرّضاع ولكن التقيد بالحولين يحتمل الحملَ عَلَىٰ استحقاق الأجرة فَإِنَّ النّص قابل للتأويل بدلالة الآية الثانية لِأَنَّهم /ج:٣٥/ أجمعوا عَلَىٰ أنَّ الرّجل إذا طلّق امرأته وطلبت هِيَ أجرة الرّضاع بَعد حولين وأبىٰ الزّوجُ الإعطاء فإنه لَا يُجبَر عَلَىٰ ذَلِكَ ولَو وقع ذَلِكَ في الحولين يُجبَر(١).

وقوله تَعَالَىٰ: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] مَعَ قوله تَعَالَىٰ: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣] فَإِنَّ الأوّل ظاهر عام في إباحة نكاح غير المحرّمات فيقتضي جواز نكاح مَا وَراء الأربع، وَالثاني نّص يقتضي اقتصار الجواز عَلَىٰ الأربع.

وقوله ﷺ: لَا صلاة إِلَّا بفاتحة الكتاب(٢). مَعَ قوله عَلَيْهِ السّلام: مَنْ كَانَ له إمام فقراءة الإِمَام له قراءة(٣).

فالأوّل ظاهر في نفي الجواز عام في كل صلاة لِأَنَّ «لا» هَذِهِ لنفي الجنس فيتناول صلاة المقتدي والمنفرد، والثّاني نص؛ لِأَنَّهُ أشدّ وضوحاً في إفادة معناه مِنَ الأول لِأَنَّ استعمال «لا» لنفي الفضيلة شائع وَكَذَا استعمال العام في بعض مفهوماته، فيتعارضان في حق المقتدي، فيعمل بالنّص، ويحمل الأوّل عَلَىٰ نفي الفضيلة.

---

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي (٥/ ١٣٦)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٣/ ٧٠).
(٢) السنن الصغير للبيهقي (١/ ١٣٩)، برقم (٣٥٤).
(٣) سنن ابن ماجه (١/ ٢٧٧)، برقم (٨٥٠)، مسند أبي حنيفة رواية أبي نعيم (ص: ٣٢).

ونظير تعارضهما مِنْ مسَائل الفقه مَا إذا قَالَ الزوج لامرأته: طلّقي نفسكِ، فقالت: أبنتُ نفسي، يقع تطليقةً رجعيةً؛ لِأَنَّ قولها: أبنتُ ظاهر في الإبانة نَص في إرادة الطلاق؛ إذ إيراد كلام الزّوج للطّلاق وكلامها خرج جواباً لِقَوْلِهِ، وَالجواب يتضّمن إعادة مَا في السؤال والسؤال صريح الطّلاق وهو رجعيّ[1].

❁ ❁ ❁

(١) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٧٣)، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٥/ ٧٩- ٨٠).

وأما المفسَّرُ فما ازدادَ وضوحًا على النصِّ، سواءٌ كان بمعنًى في النصِّ أو بغيرِه بأنْ كانَ مجمَلًا فلحقَه بيانٌ قاطعٌ فانسدَّ بِهِ التأويلُ، أو كان عامًّا فلحقَه ما انسدَّ بِهِ بابُ التخصيصِ، مأخوذًا مما ذكرنا،

[المفسّر]

قَالَ رحمه الله: (وَأَمَّا المفسَّرُ فما ازداد وضوحاً عَلَىٰ النّص) إلى قوله: (وذلك قوله تعالى: إن الله بكل شيء عليم)

أقول: المفسَّرُ عبارة عن الذي ازداد وضوحاً عَلَىٰ النّص عَلَىٰ وجه لَا يبقىٰ فيِهِ احتمال التأويل والتخصيص سواء كَانَ ازدياد الوضوح بسبب مَعنًى في النّص بأن كَانَ لَا يحتمل إلَّا وجهاً واحداً لكنّه خفي ذَلِكَ المعنىٰ لكون لفظه غريباً فجاء البيان أو بسبب معنًى في غير النّص وهو إرادة المتكلم مِنَ العموم الخصوصَ، يعني أَنَّ صيغة العُموم موضوعة لإرادة العموم ومع ذَلِكَ يجوز له أَنْ يريد مِنْهَا الخصوص فكان إرادة الخصوص مِنْ صيغة العموم مَعنًى في غير النّص، إِذ النّص موضوع للعموم فكان قوله: «بأن كَانَ مجملاً» نظير الأوّل وهو قوله: «بمعنى فِي النّص»، وقوله: «أو كَانَ عامّاً» نظير الثاني وهو قوله: «أو بغيره»، فنظير الأوّل قوله تَعَالىٰ: ﴿ إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ [المعارج: ١٩] فإنه مجمل جاء البيان بِمَا بعده وهو قوله: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إذا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا﴾ [المعارج: ٢٠-٢١] ونظير الثاني قوله تَعَالىٰ: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠] عَلَىٰ مَا ذكر في المتن، وذكر في التأويلات نظير الأوّل قوله تَعَالىٰ: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ﴾ [البقرة: ١٧٣] إِلَىٰ قوله: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ [البقرة: ١٧٣] فقوله: «غير باغ ولا عادٍ» تفسير قوله: «فمن اضطُرّ» يعني أَنَّ المضطّر هو الذِي يكون غير باغ وَلا عاد في أكله وَكَذَلِكَ قوله تَعَالىٰ: ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِى أَخْدَانٍ﴾ [المائدة: ٥] فكان قوله: «غير مسافحين ولا

متّخذي أخدان» تفسيراً لِقَوْلِهِ: «مُحصنين»[1].

وَقِيْلَ: قوله: «بمعنىٰ في النّص» معناه أَنَّ البيان يكون متصلاً به كَقَوْلِهِ تَعَالىٰ: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ [المعارج: ١٩] فإنه فسّر الهلوع الَّذِي كَانَ مجملاً ببيان متصل به وهو قوله: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [المعارج: ٢٠-٢١] وقوله: «بغيره» معناه أَنْ يكونَ بيانُه بكلام آخرَ منفصلٍ عنه كالصّلاة وَالزكاة بَيْنَ تفسيرهما بأقوال النبيّ ﷺ وبأفعاله لَا ببيان متصل.

فَإِنْ قيل: كيف يصحّ قوله: «بأن كَانَ مجملاً فلحقه بيان قاطع فانسدّ به باب التأويل» وَالمجمل لَا يحتمل التأويل بَل الطريق فيهِ الرّجوع إِلَىٰ المجمِل وَالاستفسار؟

قلنا: إِنّ ذَلِكَ ممنوع، فَإِنَّ المجمل يحتمل التّأويل بعد مَا لحقَه بيان غير قاطع لِأَنَّهُ يصير كالمشترك كَقَوْلِهِ تَعَالىٰ: ﴿وَحَرَّمَ الربى﴾ [البقرة: ٢٧٥] فإنه مجمل لَحقَهُ بيان النبيّ ﷺ وهو قوله: الحِنطة بالحنطة. الحَديث.

لَكِنَّ هَذَا بيان غير قاطع حَتَّىٰ أوّل العلماء رحمهم الله لفظ الربى إِلَىٰ الزّيادة عَلَىٰ القدر وَالجنس وَإِلَىٰ الزّيادة عَلَىٰ الطعم والثَّمَنِيَّة وغير ذَلِكَ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فالمجمل لَا يحتمل التأويلَ قبل البيان، وبعد ما لحقه بيانٌ قاطع، أَمَّا إذا لحقه بيانٌ غير قاطع فهو قابل للتّأويل وهو المراد بِمَا ذكر في الكتاب.

وَقِيْلَ: المراد مِنَ احتمال التأويل الاحتمالات الوهميّة فِي الذّهن بسبب ازدحام المعاني كما [إذا][2] قَالَ رجل: لفلان عَلَيَّ شيء، فَإِنَّ هَذَا مجمل يرد عَلَىٰ السّامع احتمالات وهميّة بأن يفسّرهُ بدرهم أو بدرهمين أو بغير ذَلِكَ، وتنقطع تِلْكَ الاحتمالات بِقَوْلِهِ: عشرة دراهم مثلاً، وَقِيْلَ: المراد مِنْ قوله: «فانسدّ به باب التأويل» دوام الانسداد أي: انسدّ بحيث لَا

(١) تفسير الماتريدي (١/ ٦٢٥).

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة مني.

وذلك مثلُ قولِه تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠] فإنّ الملائكةَ جمعٌ عامٌّ محتمِلٌ للتخصيصِ، فانسدَّ بابُ التخصيصِ بذكرِ الكلِّ،

ينفتح أصلاً لِأَنَّهُ كَانَ يمكن أَنْ يجيء بيانٌ غيرُ قاطع ينفتح به باب التأويل فَإِذَا جاء بيانٌ قاطع لَمْ ينفتح به باب التأويل أصلاً، ويسمّىٰ دوام الانسداد انسداداً كما سميَّ دوام القعود قعوداً فِي قوله تَعَالَىٰ: ﴿فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَىٰ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام: ٦٨] وقوله: «أو كَانَ عامّاً فلحقه بيانٌ ينسدّ به بابُ التخصيص» نحو قوله تَعَالَىٰ: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠] فَإِنَّ اسم الملائكة ظاهر في الدّلالة عَلَىٰ العموم لكونه مُعرَّفاً باللّام لكنّه محتمل التخصيص فانسدّ باب التخصيص بِقَوْلِهِ: «كلّهم» لَكِنَّ لفظ الكلّ يحتمل التفرق، فانقطع ذَلِكَ الاحتمال بِقَوْلِهِ: «أجمعون» وتَصلح هَذِهِ الآية نظيرةً لوجوه هَذَا القسم كلّها، فَإِنَّ كل سَامع مِنْ أهل اللّسان إذا سمعها فهم معناها بِأَنَّهُ سجد الملائكة كلهم مِنْ غير تفرّق فكانت نظيرة للظاهر، ثُمَّ سوق الكلام لبيان انقياد الملائكة صَلوات الله عليهم لأمر الله تَعَالَىٰ واستكبار إبليسَ لعنه الله فكانت نظيرة للنّص، ثُمَّ هِيَ غير قابلة للتخصيص وَالتأويل فكانت نظيرةً للمفسَّر، ثُمَّ إنّها غير قابلة للنسخ كونها إخباراً فكانت نظيرةً للمحكم.

وذكر أَبُو البقاء في إعراب القرآن: «أجمعون» تأكيد ثان عند الجمهور، وَزعم بَعضهم أَنَّهَا أفادت مَا لَمْ تُفِدهُ «كلّهم» وهو أَنَّهَا تدلّ عَلَىٰ أَنَّ الجميع جاءوا في حَال واحد، وَهَذَا بعيدٌ؛ لأنّك تقول: جاء القومُ أجمعون، وَإِنْ سبَقَ بعضهُم بعضاً ولأنه لَو كَانَ كما زَعمَ لكان حالاً لَا توكيداً[(١)].

قلتُ: فيمَا ذكره أَبُو البقاء رحمه الله نظرٌ؛ لِأَنَّ حمل الكلام عَلَىٰ الإفادة أولىٰ مِنْ حمله عَلَىٰ الإعادة، وَفِي حمل «أجمعون» عَلَىٰ التأكيد الثاني حملهُ عَلَىٰ الإعادة لِأَنَّهُ حينئذٍ يقول مَا أفادهُ كلهم، وهو بَعيد لَا سيّما في كلام رب العزة، فالوجه إذن مَا ذهب إليه المُصنِّف سقىٰ الله ثراه،

(١) املاء ما من به الرحمن (٢/ ٧٤).

ويؤيّده مَا ذكرهُ جَارُ الله في الكشّاف في تفسير هَذِهِ الآية: كلّ: للإحاطة، وأجمعون: للاجتماع، فأفاد / ج:٣٦/ أنّهم سجدوا عَن آخرهم مَا بقي مِنْهُم مَلك إِلّا سجد، [و][1]أنهم سجدوا جميعاً في وقت واحد غير متفرقين في أوقات[2] وَمَا ذكره الجوهريّ في الصّحاح الجميعُ ضدّ المتفرّق[3]، وَأمَّا قوله: تقول: جاء القوم أجمعون وَإِنْ سبق بَعضُهم بَعضاً فنقول: لاَ نسلّم صحّة ذَلِكَ، وَعَلَىٰ تقدير التسليم نقول: هو بمعنىٰ كلّهم كما تَقول: جاء القوم جميعاً أي: كلّهم، ثُمَّ مَا قاله مِنَ المثال خارج عَمَّا نَحْنُ فِيهِ، إِذ كلامنا فيمَا ذكر أجمعون بعد ذكر كلّهم، لَا فيمَا ذكرَ منفرداً، وقَوله: لَو كَانَ كما زَعم لكان حالاً لَا توكيداً ممنوع؛ لِأَنَّ ذكر أجمعون بعد كلّهم يرجّح جهة التأكيد وَيُقوّيها؛ إِذ المقام مقامُ دفع توهم التخصيص والتأويل، كما دلّ عَلَيْهِ ذكر كلّهم لا مقام بيان هيئة الفاعل ورعايةُ المقام في كلام البُلغاء مِنْ أهم المطالب ، أكمل المقاصد مَعَ أَنَّ التواكيد المعنوية مَعارف إِمَّا بالإضافة المنوية وإمّا بكونها إعلاماً لمعانيها عَلَىٰ مَا قيل[4]، وشرط الحال أَنْ يكون نكرة.

هَذَا مَا خَطر في خاطِري والله أعلم.

وَفِي قوله: «فانسدّ به باب التّأويل وَالتخصيص» إشارة إِلَىٰ أَنَّ النّص يَحتملهما، وَإِذَا احتملهما النّص فالظاهر أظهرَ / س: ١٩/ ولا يُقال: كيف يكون الظاهر وَالنّص موجهين للعلم قطعاً مَعَ ثبوت هَذَا الاحتمال فيهما وَقَدْ عرف أَنَّ المحتمل لَيْسَ بحجّة؟ لِأَنَّا نَقُولُ: ذَلِكَ في الاحتمال الناشئ عَن الدليل وَأمَّا في غير ذَلِكَ فَلاَ؛ إِذ في اعتبار مثل هَذَا الاحتمال سَدّ باب الاستدلال بالكليّة، فَإِنَّ كل خاصّ يحتمل المجاز وَأكثر العمومات تحتمل الخصوص فلو اعتُبِر هَذَا لتعطلّت الأوامر والنّواهي وَفيهِ مِنَ الفساد مَا لَا يَخفَىٰ.

ثُمَّ المفَسّر مأخوذ مِنْ أسفرَ الصبح إذا أضاء بحيث لَا يبقىٰ فيهِ شبهة الظُلمة، وَسفرت

---

(١) الواو زيادة من الكشاف.

(٢) تفسير الزمخشري (٤/ ١٠٥)

(٣) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٣/ ١٢٠٠).

(٤) ينظر الكناش في فني النحو والصرف (١/ ٢٩٣- ٢٩٤).

وذكرُ الكلِّ احتملَ تأويلَ التفرقِ فقطعَه بقوله [أَجْمَعُونَ] فصار مفسَّرًا، وحكمُه الإيجابُ قطعًا بلا احتمالِ تخصيصٍ ولا تأويلٍ إلا أنّه يحتملُ النسخَ والتبديلَ،

المرأةُ عَن وجهها إذا رَفعتِ القِناعَ حَتَّىٰ ظهر المستور بِلَا شبهة.

وقول المُصَنِّف رَحمة الله عَلَيْهِ مَأخوذ مِمَّا ذكرنا إشارة إِلَىٰ هَذَا وسمّي الكاتب سافراً لِأَنَّهُ يتبنّىٰ الشيء ويوضحه، ووجوه مُسفرة أي: مضيئة، وسَفر الأرض أي: كنسَها، المِسفرةُ المِكنَسةُ لِأَنَّهَا تكشف ظاهرَ البيت، والسَّفرُ يكشِفُ عَن أخلاق النَّاس، والسُّفرة تكشَفُ ليُتناول مَا فيهَا، فيكون لفظ المفسَّر مقلوباً مِنَ التسفير.

وَقَالَ الراغب الأصفهانّي رحمه الله: الفسر وَالسَفر يتقارب معناهما كتقارب لفظيهما لَكِنْ جُعل الفَسرُ لإظهار المعنىٰ المعقول، وَمِنْهُ قِيلَ لَمَا ينبىء عنه البول تَفسِرَةٌ وسمّي بِهَا قارورة الماء، وجُعل السَّفرُ لإبراز الأعيان للإبصار، فقيل: سَفرتِ المرأةُ عَن وجهها، وأسفر الصبحُ[1]، وَسَفرتُ البيتَ.

وَقِيلَ: السَفرُ كشفُ الظاهر، وَمِنْهُ المِسفرةُ وهي المِكنسة لِأَنَّهَا تكشف ظاهِرَ البَيت، وَالسَفرُ كشف الباطن، وَمِنْهُ التفسرةُ وهي الدّليل الَّذِي يُعرضُ عَلَىٰ الطَّبيب؛ لِأَنَّهَا تحكي عَمَّا في البَاطن[2].

ثُمَّ حُكم المفسَّر إيجاب الحكم وإثباته قطعاً ويقيناً بِلَا احتمال تخصيصٍ إِنْ كَانَ عامّاً، ولا تأويل إِنْ كَانَ خاصّاً، بخلاف الظاهر وَالنّص، فإنّها يحتملانها، لكنّه يحتمل النسخ في محلّ يقبله وهو الأحكام التي يجوز أَنْ تكون وأن لَا تكون، وَلَمْ يلتحق بِهَا توقيت أَو تأييد ثبت نصّاً أَو دلالة كصوم عاشوراء فإنه كَانَ فَرضاً ثُمَّ انتسخت فرضيّته.

---

(١) تفسير الراغب الأصفهاني (١/ ١٠)، وينظر المفردات في غريب القرآن (ص: ٦٣٦).

(٢) في العين (٧/ ٢٤٨): والتَّفسِرة: اسمٌ للبَول الذي ينظر فيه الأطباء، يُستَدَلُّ به على مَرَض البَدَنِ، وكلُّ شيءٍ يُعرفَ به تفسيرُ الشيءِ فهو التَّفسِرةُ.

أَمَّا مثل قوله تَعَالىٰ: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠] فَلَا يحتمل النّسخ؛ لِأَنَّهُ إخبار عَن أَمَر كائن فيمَا مَضىٰ مِنَ الزمان والإخبارات بأسرها غير قابلة للنسخ؛ إِذَ النّسخ في مثل ذَلِكَ يؤدّي إِلَىٰ الغَلط وَالكذب تَعَالىٰ الله عَن ذَلِكَ علوّاً كبيراً.

ومراد المُصَنِّف رحمه الله مِنْ قوله: «إلا إنه احتَمل النّسخ» هو أَنَّ المفسَّر مِنْ حيث إنَّهُ مُفسّر أو المفسّرُ إذا كَانَ في محلّ قابل للنسخ كما مرّ، لَا أن هَذَا النّظير احتمل النسخ، وبهذا ظهر أَنَّ الضمير في قوله: «وحكمه» يَرجع إِلَىٰ المفسّر لَا إِلَىٰ النظير.

وذكر شمس الأئمة السرخسيّ رحمه الله أَنَّ المشَايخ عَنوا بقولهم: إنَّ الإخبارات لَا تحتمل النسخ المعاني القائمة بصيغة الأخبار لَا نفسَ الصيغة فَإِنَّ لِلصّيغة أحكامًا عَلَىٰ حدة مثل جواز الصلاة بِهَا وحُرمَةِ التلاوة عَلَىٰ الجُنب والحائض ونحوه، فأمكن القول بجواز نسخ صِيغة الأخبار في حق هَذِهِ الأحكام فَأَمَّا المعنىٰ القائم بصيغة الأخبار فَلَا يحتمل النسخ لِمَا فيهِ مِنَ الاستحالة[1]، وَإِذَا ثبت مَا ذكرناه كَانَ المفسرّ راجحاً عَلَىٰ النّص عند التعارض لقوّته؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ المفسَّر اختَص بزيادة وصف لَيْسَ هو للنصّ عَلَىٰ قوة البيان عَلَىٰ مَا سبق تقريره فكان سالماً عَن المعارض بحسب ذَلِكَ الوصف، فلذلك ترَجّح.

ونظير تعارضهما قوله ﷺ: المستحاضة تتوّضأ لكلّ صَلاةٍ[2]. مَعَ قوله ﷺ: المستحاضة تتوّضأ لوقت كل صلاةٍ[3].

فَإِنَّ الأوّل يحتمل التأويل؛ إذ اللّام تُستعار للوقت كَقَوْلِهِ تَعَالىٰ: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ﴾ [الإسراء: ٧٨] أي: وقت دلوكها، ولكن هو مسوق لإيجاب الوضوء عَلَىٰ المستحاضة فكان نظيرَ

---

(١) لم أقف عليه للإمام السرخسي فيما بين يدي من كتبه. وينظر كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٥١).

(٢) السنن الكبرى للبيهقي (١/ ٥١٢)، برقم (١٦٣٥).

(٣) قال الحافظ ابن حجر: حَدِيث «المُسْتَحَاضَة تتوضأ لوقت كل صَلَاَة» لم أجدهُ هكذا، وإنّما في حديث أم سَلمَة أنّ إمرأة سَألت رسول الله ﷺ عن المستحاضة، فقال: تدع الصلاة أيّامَ أقرانها، ثم تغتسل وتستثفر بثوب وتتوضأ لكل صلاة. الدراية في تخريج أحاديث الهداية (١/ ٨٩).

النّص، وَالثاني غير محتمل للتّأويل مَعَ أَنَّهُ سيق لإيجاب الوضوء فكان نظيرَ المفسَّر، فلذلك رجحّنا الثاني عَلَىٰ الأوّل وقلنا بوجوب الوضوء عند كل وقت يدخل، لَا عند كل صلاة تُصلىٰ؛ لِأَنَّ الاعتبار لازدياد الوضوح لَا للسوق.

وَنظيرهما مِنْ مسَائل الفقه مَا قَالَ علماؤنا رحمهم الله: فيمن تزَوّج امرأة شهراً كَانَ ذَلِكَ متعةً أي: معنًىٰ؛ إِذ المؤقت في معنىٰ المتعة، لَا نكاحاً صَحيحاً لِأَنَّ قوله: تزوّجتُ نص للنكاح ولكن احتمال المتعة فيهِ قائم، وقوله شهراً مُفسَّر في المتعة لَيْسَ فيهِ احتمال النكاح؛ إِذ النكاح لَا يحتمل التوقيت بحال، فَإِذَا اجتمعا في الكلام رجحّنا المفسَّر عَلَىٰ النّص وقلنا إِنَّهُ متعة لَا نكاح[١].

ثُمَّ اعلم أَنَّ التفسير أعمّ مِنَ التأويل، وأكثر مَا يستعمل التفسير في الألفاظ، والتأويل في المعاني كتأويل الرؤيا، وَالتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهيّة وَالتفسير يُستعمل فيهَا وَفِي غيرهَا.

والتفسير أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ، والتأويل أكثره في الجمل، فالتفسير إِمَّا أَنْ يُستعمل في غريب الألفاظ نحو البَحيرة والسائبة والوَصِيلة[٢] أو في وجيز يُبيّـن بشرح كَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وَأمَّا في كلام مضمَّنٍ بقصّةٍ لَا يمكن تصورّها إِلَّا بمعرفتها كَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ [التوبة: ٣٧]. وَأَمَّا التّأويل فإنه يُستَعمل مرّة عامّاً ومرّة خاصّاً، نحو الكفر المستعمل تَارة في الجحود / ج:٣٧/ المطلق، وَتارَة في جحود الباري خاصّةً، وَالإيمانِ المُستعملِ في التصديق المطلق تارةً، وَفِي تصديق دين الحقّ تارة. وإمّا في لفظ مشترك بَيْنَ معاني مختلفة نحو لفظة «وَجدَ» المستعملةِ في الجدَةِ والوجد والوجود. كذا في تفسير الراغب رحمه الله[٣].

(١) أصول السرخسي (١/ ١٦٦).

(٢) في قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلاَ سَائِبَةٍ وَلاَ وَصِيلَةٍ وَلاَ حَامٍ وَلَـٰكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٣].

(٣) تفسير الراغب الأصفهاني (١/ ١١).

وَقَالَ الشيخ أَبُو منصور رحمه الله: التفسير هو القطع عَلَىٰ أَنَّ المراد باللفظ هَذَا فَإِنْ قام دَليل مَقطوع به عَلَىٰ المراد يكون تفسيراً صَحيحاً وَإِنْ قطع عَلَىٰ المراد لَا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالرأي وهو حرام لِأَنَّهُ شهادة عَلَىٰ الله تَعَالَىٰ بِمَا لَا يأمن أَنْ يكون كذباً فَأَمَّا التأويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالرأي دُوْنَ القطع فيقال يتوجّه اللّفظ إِلَىٰ كذا وَكَذَا وَهَذَا الوجه أوجه بشهادة الأُصُول فلم يَكُن فيهِ شهادة عَلَىٰ الله تَعَالَىٰ(١).

وَقَالَ ابن الأثير في المثل السائر: التفسير بيان وضع اللفظ حَقيقة أو مجازاً لِأَنَّهُ الكشف والتأويل أحد قسميّ التفسير وهو ثلاثة أقسام لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ لَا يَحتمل غير معنًى واحد أو يحتمل غيره، وَالغيرُ إِمَّا ضدّهُ أو لَا، فَلَا رابع، وأكثر الأشعارُ عَلَىٰ الأول، ولا دقّةَ فيهِ كما في الآخر، وَالثاني أظرفُ التأويلات لِأَنَّ دلالة اللفظ عَلَىٰ المعنىٰ وضدّه أغربُ كَقَوْلِهِ ﷺ: صلاةٌ في مَسجدي هَذَا خيرٌ مِنْ ألف صلاة في غيره مِنَ المسَاجد إِلَّا المسجدَ الحرامَ(٢) سيخرج مِنْهُ مَعنيان ضدّان أحدهما أَنَّ المسجد الحرام أفضل مِنْ مسجد رسول الله ﷺ والثاني عكسه أي: أَنَّ صلاة واحدة فيهِ لَا تُفضل ألف صلاة في المسجد الحَرام بَل تَفضل مَا دونها بخلاف المسَاجد الباقية فَإِنَّ ألف صلاة تَنقص عَن صلاة واحدةٍ فيهِ(٣).

❁ ❁ ❁

(١) ينظر تفسير الماتريدي (١/ ٣٤٩).

(٢) صحيح مسلم (٢/ ١٠١٢)، كتاب الحج - بابُ فضل الصلاة بمسجِدَيْ مكَّةَ والمدينةَ، برقم ١٣٩٤.

(٣) ينظر المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر (١/ ٦٣- ٦٤).

فإذا ازدادَ قوّةً وأحكمَ المرادُ بِهِ عنِ احتمالِ النسخِ والتبديلِ سُمّيَ محكمًا، من إحكام البناء، قالَ اللهُ تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧] وذلكَ مثلُ قولِه تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [العنكبوت: ٦٢]،

[المحكم]

قوله: «فَإِذَا ازدادَ قوّة» أي: إذا ازداد المفسّر قوّة «وأحكم المراد به» أي: بالمفسَّر، أو أحكم المراد مِنَ المفسَّر بالازدياد «عَن احتمال التبديل» أي: النسخ سمّي محكماً والباء في «به» يتعلّق بالمراد، وضمّن «أحكم» معنىٰ امتنع أي: امتنع معنىٰ الذِي أريد بالمفسّر عَن النسخ وَالتبديل سُمّي محكماً، ومن أصحابنا مَنْ لَمْ يشترط كون المُحكم غير قابل للنسخ وَقَالَ: هو مَا لَا يحتمل إِلَّا وجهاً واحداً، وَقِيْلَ: هو مَا فيهِ الحلال والحرام، وَقِيْلَ غير ذَلِكَ، والأصّح مَا قاله المُصَنِّف سقىٰ الله ثراه؛ لِأَنَّ مأخذهُ يدل عَلَىٰ أَنَّهُ لَا يقبل النسخ عَلَىٰ مَا يَأتِي ذكره، وَذَلِكَ مثل النّصوص الدّالة عَلَىٰ ذات الباري تَعَالَىٰ وصفاته كسورة الإخلاص وَآية الكُرسيّ وآخر سورة الحشر وقوله تَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٥] و﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠] فَإِنَّ ذَلِكَ وَصف دائم لَا يَحتمل السقوط بحال؛ لِمَا عُرفَ أَنَّ ذات الله تَعَالَىٰ وصفاته أزليّة والأزليّةُ لَا تزول.

وَالمحكم في اللّغة اسم لِلشيء المُتقَنِ، مَأخوذ مِنْ قولهم: بناء محكم أي: مأمون الانتقاض بحيث لَا وهاءَ فيهِ ولا خللَ، وأحكمت الصّيغة أي: أُمنت نقضها[١] وتبديلَها، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ آل [عمران: ٧] أي: غيرُ محتملاتٍ للنسخ وَالتبديل فَإِنَّ المحكم مأمون النسخ، وَقِيْلَ: هو مأخوذ مِنْ قولهم: أحكَمت فلاناً عَن كذا أي: رددته ومنعته، قَالَ:

(١) نقضها: ساقطة من س.

أَبني حنيفـــة أحكِمُوا سُـــفهاءكُم إني أخـــافُ عليكـــمُ أنْ أغضَبَا(١)

أَيْ: امنعوا، وَمِنْهُ حكمةُ اللّجام وهي مَا أحاط بالحنك لِأَنَّهَا تمنَعُ الفرسَ عَن العناد والعثار وَالفساد، فالمحكم ممتنع مِنَ احتمال التأويل ومن وُرود النسخ عَلَيْهِ والتبديل.

وَلِهَذا سمَّىٰ الله تَعَالىٰ وتقدّس المحكمات: أمّ الكتاب؛ لِأَنَّهُ الأصل الذِي يُرجَع إليه بمنزلة الأمّ للولد فإنه يَرجع إليها، وسُميّت مكّة أمّ القُرىٰ لِأَنَّ النَّاس يَرجعون إليها في الحجّ.

ثُمَّ النسخ ذهاب الحكم الأوّل أصلاً بدون بدل والتبديل ذهابه ببدل وهما مترادفان ههنا كذا ذكره الإِمَام علاء الدين عبد العزيز سلّمه الله(٢).

ثُمَّ المُحكم بازدياد قوّته ترجّح عَلَىٰ المفسّر عند التعارض، ونظير تعارضهما قوله تَعَالىٰ: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] مَعَ قوله تَعَالىٰ: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤] فَإِنَّ الأوّل مفسّر في قبول شهادة العَدل؛ إِذ الإشهاد إِنَّمَا يكون لفائدة قبول شهادتهم عند أدائها وهو لَا يحتمل معنًى آخر لكنّه يَحتمل النسخ؛ لِأَنَّ محلّ النسخ حكم يكون في نفسه محتملاً للوجود والعدم ولَم يلحق به مَا ينافي النسخ مِنْ توقيت أَو تأييد ثبت نصّاً أَو دلالة، وَهَذَا كَذَلِكَ فكان محلاً للنسخ، وَقوله تَعَالىٰ: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [النور: ٤]، التحق به نص التأبيد فَلَا يكون محلاً للنسخ فكان راجحاً عَلَىٰ المفسّر لكونه محكماً.

فَإِنْ قيل: محلّ النسخ كما قلتم حكم لَمْ يلتحق به التأبيد نصاً أَو دلالة كالشّرائع التي قبض عليها رسول الله ﷺ، وقبول شهادة العدول مِنَ الشرائع التي قُبض عليها رسول الله ﷺ فقد التحق به التأبيد دلالةً فكان قوله تَعَالىٰ: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] محكماً لَا مفسَّراً، قُلْنَا: المراد مِنْ تقسيم النّص بِأَنَّهُ محتمل للنسخ أو لا هو عَلَىٰ تقدير وقت

---

(١) من الكامل، من بيتين لجرير، ثانيهما:

أَبنـــي حَنيفَةَ إِنّنـــي إنْ أَهْجُكُمْ أدعِ اليمامـــةَ لا تـــوارى أرنبا

ديوانه: (ص٤٧).

(٢) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٥١).

وأمّا الأربعةُ التي تقابلُ هذهِ الوجوهَ، فالخفيُّ اسمٌ لكلِّ ما اشتبَه معناه، وخفيَ مرادُه بعارضٍ غيرِ الصيغةِ لا يُنالُ إلا بالطلبِ، وذلكَ مأخوذٌ من قولِهم: اختفى فلانٌ أي: استترَ في مِصرِه بحيلةٍ عارضةٍ من غيرِ تبديلٍ في نفسِه، فصارَ لا يُدرَكُ إلا بالطلب، وذلكَ مثلُ النبّاشِ والطرّارِ، وهذهِ في مقابلةِ الظاهرِ.

جواز النّسخ، وهو وقت حياة النبيّ ﷺ وَإِلَّا لَا يصحّ هَذَا التقسيم لِأَنَّ النّصوص كلها تصير محكمة عَلَىٰ هَذَا التفسير! فقلنا: إنَّ قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] يحتمل النسخ بالنّظر إِلَىٰ الأصل.

قَالَ رحمه الله: **(وأما الأربعة التي تقابل هَذِهِ الوجوه)** إِلَىٰ قوله: **(بمعنىٰ زائد عَلَىٰ الأوّل)**.

أقول: إِنَّمَا يتحقّق مَعرفة الظاهر والنّص وَالمفسَّر والمحكم بأربعة أخرىٰ تقابل هَذِهِ الأربعة؛ إِذ الأشياء إِنَّمَا تتبين بِمَا يقابلها فلذلك احتيج إِلَىٰ بيان مَا يقابلها، ثُمَّ التقابل عَلَىٰ أربعة أقسام: المتضادّان والمتضايفان والمتناقضان والمَلكة وَالعَدم.

والدليل عَلَىٰ الانحصار فيهَا هو أَنَّ المتقابلين إِنْ كانا وجوديين يُعقل كلّ واحد مِنْهُمَا بالقياس إِلَىٰ الآخر فهما متضايفان كالأبوّة وَالبنوّة، وَإِلَّا فضدّان كالسّواد وَالبياض، وَإِنْ كَانَ أحدهما عدمياً فَإِنِ اشتُرِطَ فيهِ موضوع مستعدّ لقبوله فهما العَدم وَالملكة كالعمىٰ والبصر، وَإِنْ لَمْ يُشترط فهما المتناقضان كالزوج واللازوج وكزيد كاتب لَيْسَ بكاتب، فالضدّان هما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما بينهما غاية الخلاف كالسّواد والبياض، والمراد مِنَ التقابل فِي الكتاب / س:٢٠/ هو التضاد عند الأكثر بدلالة تعريفه عَلَيْهِ، يؤيد ذَلِكَ / ج:٣٨/ مَا ذكره الإِمَام بدر الدّين الكردريّ رحمه الله: التنافر وَالاختلاف عَلَىٰ وجهين: أحدهما مِنْ وجه دُوْنَ وجه، وهو الذِي لَا يكون بينهما غاية العناد والبعاد، كالخاص مَعَ العامّ، فَإِنَّ الخاصّ داخل فِي العَامّ، والتباين مِنْ حيث إِنَّ الخاصّ لَا

يتناول إِلَّا الواحد بذاته، والعامّ مَا يتناول جمعاً مِنَ المسمّيات، وَكَذَلِكَ المشترك مَعَ المؤوّل بينهما اختلاف مِنْ وجه دُوْنَ وجه، فَإِنَّ المشترك مَا يتناول واحدًا مِنَ المعاني المختلفة أو اسماً مِنَ الأسامي، والمؤوّل مَا ترجح بعض وجوه المشترك بغالب الرَّأي فترىٰ بينهما اتّحاداً مِنْ وجه وافتراقا مِنْ وجه آخر، ووجه آخر وهو الذِي يكون الاختلاف بينهما مِنْ جميع الوجوه كالتضادّ والتناقض، وهو الذِي يسمّىٰ عناداً، كالظاهر مَعَ الخفي والنّص مَعَ المشكل والمفسّر مَعَ المجمل وَالمحكم مَعَ المتشابه.

ثُمَّ إِنْ مَا يقابل الوجوه المذكورة مِنَ الظاهر وأخواته أربعة أقسام أَيْضاً: خفي ومشكل ومجمل ومتشابه، ودليل الانحصار فيهَا هو أَنَّ اللفظ الذِي خفي المراد للسّامع مِنْهُ إِمَّا أَنْ يكون الخفاء لعارضٍ فِي الصّيغة أَو فِي غيرها، الثاني الخفي، والأوّل إِمَّا أَنْ يُفهَم المراد مِنْهُ بالتأمل بعد الطلب أو لا، الأوّل المشكل، والثاني إما أَنْ يكون مرجوَّ البيان فِي الدّنيا أو لا، الأوّل المجمل، والثاني المتشابه.

وَقيلَ: إِنْ الذِي لَمْ يظهر المراد مِنْهُ إما أَنْ يُعرَف المراد بالطّلب فقط أَو لَا، فَإِنْ عُرِف فهو الخفيّ، وَإِنْ لَمْ يُعرف فَإِمَّا أَنْ يعرف بالتأمل بعدَ الطّلب أَو لَا، فَإِنْ عُرف فهو المشكل، وَإِنْ لَمْ يُعرف فَإِمَّا أَنْ يُعرف بالاستفسار مَعَ الطلب والتأمّل أَو لَمْ يُعرف، فَإِنْ عُرف فهو المجمل وَإِنْ لَمْ يُعرف فهو المتشابه، أَمَّا الخفيّ فهو اسم لِمَا اشتبه مَعناه وَخفي مُراده بعارض غير الصّيغة لَا ينال المراد به إِلَّا بالطلب.

قوله: «اشتبه مَعناه» أي: مِنْ حيث اللّغة «وخفي مراده» أي: مِنْ حيث الحكم الشرعيّ، وَإِنَّمَا قَالَ: «بعارض غير الصّيغة» تحقيقاً للمقابلة والمضادّة بَيْنَ الظاهر وَالخفي واحترازًا، عَنَ المشكل والمجمل وَالمتشابه فَإِنَّ الخفاء فِي جميع ذَلِكَ بعارض فِي الصّغية، ولو كَانَ الخفاء فِي الخفيّ مِنْ حيث الصيغة لكان مشكلاً أَو مجملاً أَو متشابهاً.

وَقِيْلَ: لَو كَانَ الخفاء فِي الخفي مِنْ حيث الصّيغة لكان الخفاء وَالغموض فيهِ أكثرَ مِنَ الظهور فِي الظّاهر.

فَإِنْ قِيلَ: لِمَ لَا يكون ظهور الظاهر بغير الصّيغة ليطابق الخفيّ؟ قُلْنَا حينئذ: ذَلِكَ الظهور المستفاد مِنْ غير الصّيغة يكون مَعَ الظهور الكائن في الصيغة أو لَا، لا يجوز الأوّل لاستلزامه التسويةَ بينه وَبَيْنَ النّص، ولا يجوز الثاني لاستلزامه التسوية بينه وَبَيْنَ الكتابة؛ لِأَنَّهُ حينئذ لَمْ يَكُن ظاهر المراد بصيغته وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يجوز أَنْ يكون ظهور الظاهر بغير الصيغة.

فَإِنْ قِيلَ: قَدْ ذكر شمس الأئمة السرخسيّ رحمه الله أَنَّ الخفيّ اسم لِمَا اشتبه معناه وَخفي مَا ظهر المراد مِنْهُ بنفس الصّيغة[1]، وهو ضدّ الظاهر فقوله: بنفس الصّيغة إِنَّمَا ذكره تحقيقاً للمقابلة وَالمضادّة فَإِنَّ التضادّ إِنَّمَا يكون عند اتحاد المحلّ أمّا عند اختلافه فَلَا.

قيل له: إنَّ المُصَنِّف رحمه الله اتّبع التقويم[2]، وَذَلِكَ أوجهُ لِمَا أَنَّ في قول شمس الأئمة رحمه الله خفي المراد بنفس الصّيغة سبق فهم السّامع أَنَّ هَذِهِ الصيغة لَا يُعقل معناها كالمجمل، وَليست كَذَلِكَ؛ إذ آيَةُ السّرقة ظاهرة في حقّ السّارق غير مشتبه معناها، وَإِلَّا لَا تكون ظاهرة في نفسها لَكِنَّ الخفاء بعارض وهو اختصاص الطرّار والنّبّاش باسم عَلَىٰ حدة فاختفيا بِهَذَا العارض عَن اسم السّرقة، يؤيد ذلك أَنْ الانجلاء في النّص لَمَّا كَانَ بغيره وهو سوق الكلام لأجله كَانَ الاستتار في مقابله وهو المشكل مِنْ نفسه بأن دخل فِي أشكاله وَأمثاله، وَأَمَّا كون التضادّ إِنَّمَا يكون عند اتّحاد المحلّ فقد قَالَ بعض العلماء رحمهم الله: إِنَّ الظاهر وَالخفيَّ مِنَ الأسماء الإضافيّة كالأبوّة والبنوّة والقليل والكثير، وَمَا كَانَ هَذَا شأنه كَانَ اتحاد الجهة فيهِ مستحيلاً بَل الاختلاف فيهِ لازم، وَأَمَّا وجه مَا ذكرهُ شمس الأئمة رحمه الله فهو أَنَّ اللفظ الواحد قَدْ يكون ظاهراً باعتبار خفيّاً باعتبار، وعن هَذَا قيل: إِنَّ آية السرقة ظاهرة في حقّ بيان قطع اليد للسّارق، مُجملة في حقّ مقدار النّصاب ومحلّ القطع مِنَ اليدِ، خفيّةٌ في حقّ الطرّار والنّبّاش، فالحاصل أَنَّ شمس الأئمة رحمه الله اعتبرَ اختفاء آية السّرقة في أَنَّهَا هَل تتناول الطرّار وَالنّبّاش أم لَا؟ واعتبر القاضي الإِمَام أَبو زيد والمصنّف رحمهما الله

---

(١) قال ما نصه: فهو اسم لما اشتبهَ معناه وخفي المراد منه بعارض في الصيغة. أصول السرخسي (١/ ١٦٧).

(٢) قال الإمام الدبوسي: فالخفي: اسم لما خفي معناه بعارض دليل غير اللفظ في نفسه فبعد عن الوهم بذلك العارض حتى لم يوجد إلا بطلب. تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١١٧).

اختفاء الطرّار والنبّاش لاختصاصهما باسم آخر هَل هما داخلان في هَذِهِ الآية أمْ لَا؟ فكانا في الصّحة سواء، لَكِنَّ الكلام في الأولويّة. كذا ذكره الإِمَام المحقّق حسام الدّين السغناقيّ رحمه الله[١].

أقول: في كون الظاهر وَالخفيّ مِنَ الأسماء الإضافيّة نظرٌ؛ إذ تَعقّلُ الخفيّ غيرُ متوقّفٍ عَلَىٰ تعقّل الظّاهر وبالعكس، وَإِنَّمَا الظّاهر أنهما ضدّان؛ لصدق تَعريف الضدّين عليهما ولما سبق ذكره، وَمَا ذُكرَ مِنِ اتحاد المحلّ فهو موجود فيهما، فَإِنَّ الظاهر وَالخفيّ يتعاقبان عَن محلّ واحد وهو نفس.

وَقيلَ: ضدّ الظاهر المبهم، مِنْ قَولهم: ليل بهيمٌ، إذا عمَّ الظلام فيهِ كلّ شيء حَتَّىٰ لَا يُهتدَىٰ فيهِ إلّا بجدِّ تأمُّلٍ[٢].

لَكِنَّ المختار مَا تقدّم وهو أَنَّ ضدّ الظاهر الخفيّ؛ لِأَنَّ اسم المبهم يتناول المطلق لغَةً تقول العربُ: فرسٌ بهيم أي: مطلق اللّون، وَقَالَ ابن عبّاس رَضِيَ الله عنه: أبهِمُوا مَا أبهم الله[٣]، أي: أطلِقوا مَا أطلق الله ولا تُقيدوا الحرمةَ في أُمّهات النساء بالدخول بالبنات. كذا في أُصُوْل شمس الأئمة السرخسيّ رحمه الله[٤].

ثُمَّ الخفيّ مأخوذ مِنْ قولهم: اختفىٰ فلان، إذا استتر في وطنه بحيلة أحدثها بحيث لَا يوقف عَلَيْهِ إِلّا بالمبالغة في الطّلب بأن يختفي في مكان مظلم مِنْ غير أَنْ يُبدّل موضعَه أَو يُغيّر هيئته وصورته، وَذَلِكَ مثل آية السّرقة فَإِنَّهَا اشتبه معناها لغة في حقّ الطرّار والنّباش وخفي المراد بِهَا بعارض غير الصّيغة وهو اختصاصهما باسم آخر غير السّارق فَإِنَّ الخفاء في حقّ النّباش اختصاصه بِهَذَا الاسم وَإِنَّهُ مأخوذ مِنَ النّبش الذِي هو بحث التراب وهو سبب

---

(١) ينظر الكافي شرح البزودي (١/ ٢٢٩- ٢٣٠).

(٢) ينظر أصول السرخسي (١/ ١٦٧).

(٣) الأصل للشيباني (١٠/ ١٨٢).

(٤) ينظر أصول السرخسي (١/ ١٦٧).

سرقته، وَكَذَا الطّرار فإنه مأخوذ مِنَ الطرّ وهو القطع / ج:٣٩/ وَأَنَّهُ سَبب سرقته والأصل أَنَّ تغاير الأسامي يدلّ عَلَىٰ تغاير المعاني فاختفيا بِهَذِهِ الواسطة مِنَ الآية، وهي نص في إيجاب القَطع عَلَىٰ السّارق؛ لسوقها له.

ثُمَّ نَقُوْلُ: اختصاصهما باسم آخر يدلّ عَلَىٰ تغيّر في فعلهما وَذَلِكَ التغيّر لَا يخلو إِمَّا أَنْ يكون لزيادة في فعلهما عَلَىٰ فعل السّارق أو لنقصان في فعلهما عَن فعله، فَإِنْ كَانَ لِزيادة يمكن الإلحاق بالسّارق في الحكم وهو القطع لِأَنَّهُ إثبات الحكم بدلالة النّص، وَالعقوبات تثبت بدلالة النّص كما تثبت بعبارته، وَإِنْ كَانَ لنقصان لَا يمكن الإلحاق بالسّارق في حق وجوب القطع الذِي هو مِنْ باب الحدود، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَا ينال المراد في حقّ الطّرّار والنّباش مِنَ الآية إِلَّا بالطّلب لِيُعلَم أَنَّ اختفاء معنىٰ لفظ السّارق في حقّ الطّرّار والنّباش لمزيّةٍ أو نقصان أي: لزيادة عَلَىٰ معنىٰ النّص أَو نقصان مِنْهُ؟ فَطلبنا فَوجدنا أَنَّ السّارق هو آخذُ مالٍ مملوك للغير متقومٍ مُحرز عَلَىٰ وجه المسارقة عَن عين الحافظ الذِي قصَد حفظه لَكِنِ انقطعَ عنه بعارض نوم أَو غفلة أَو غَيبَةٍ، وَالنّباش هو آخذُ شيء وُضع للفناء والبِلىٰ وهو لَيْسَ بمال إِذ المال مَا تَرغب فيهِ الطباع السَليمةُ وَيجري فيهِ البذل وَالمنع أَو مَا يُدّخر لأجل زمان الحاجة عَلَىٰ مَا قيل.

وَالكفَنُ لَيْسَ بِهَذِهِ المثابة ولا يملكه أحدٌ أَيْضاً أَمَّا الوَرثة فلأنهم مَا يملكون إِلَّا الفاضل عَن حاجة الميّت، وَلِهَذا لَا يملكون تركته مَعَ الدّين المستغرق، والجهاز مقدّم عَلَىٰ الدّين، وَأَمَّا الميت فلأنّه لَيْسَ مِنْ أهل الملك؛ إذ المالكيّة عبارة عَن القدرة ولا قدرة بدون الحَياة.

فَإِنْ قيل: التركةُ مبقاةٌ عَلى ملك الميّت في قدر مَا يحتاج إليه هو فيكون الكَفنُ ملكاً له لاحتياجه، قُلْنَا: بقاءُ ملكه كَانَ للاحتياج إِلَىٰ التجهيز وَالتكفين وَقَدْ اندفعت الحاجة بعد الدفن فلم يبق الملك وَلا يعود بعدَ النبش، إذ السّاقط لَا يعود.

فتبيّن بِهَذَا أَنَّ اختصاص النّباش بِهَذَا الاسم لنقصان في معنىٰ السّرقة وَكَذَا اسم السّرقة ينبئ عَن خطر المسروق بكونه مُحرزاً محفوظاً، وَاسم النّباش ينبئ عَن ضدّه وهو الهوان،

وَلِأَنَّ السّرقة مشتقة مِنَ السَّرَقة بفتح الراء وهي القطعة مِنَ الحَرير وأصلها بالفارسيّة: سَرَه، أي: جيّدة فعَرّبوه. كذا في الصّحاح[١].

ومن ذَلِكَ قوله ﷺ لعائشة رَضِيَ الله عَنْهَا: أُرِيتُ صورتك في السّرَقة مِنَ الحَرير[٢].

أي: في القطعة مِنْهُ، وَالنّبْش يدلّ عَلَىٰ ضدّه وهو الهوان لِأَنَّهُ بحث التراب، يقال: نبشت البقلَ وَالميتَ، فدلّ عَلَىٰ هوان المنبوش، وشرع المزاجر لسد باب العُدوان الذِي اشتّد دعاء النفس إِلَىٰ ارتكابه، وَالظاهر مِنْ حال العاقِل أَنْ لَا يُوقع نفسَه في المهلكة بأخذ شيء حَقير وهو الكفَنُ وحرزه ناقص، فكان النّبش دُوْنَ السّرقة، ووجوب الحدّ في الأعلىٰ لَا يكون وجوباً في الأدنىٰ فكانت التعدية بمثله باطلة، خصوصاً فيما يندرئ بالشُّبهات وهو العقوبات، والطّرَار قاطع مال الغير حال يقظته سارق عينه مَعَ كونه مقبلاً عَلَىٰ الحفظ بضرب غفلةٍ اعترَتهُ في لَحَظةٍ وَذَلِكَ ينبئ عَن لطف في فعله وفضل في جنايته وزيادة حذاقة مِنْهُ وَهَذِهِ مسارقة في غاية الكمال وَالتعدية بمثل هَذَا المعنىٰ في غاية الصّحة والسدّاد؛ لِأَنَّهُ إثباتُ حكم النّص بالطريق الأولىٰ بمنزلة حرمة الشتم وَالضرب بالنّص المُحَرم للتأفف.

وبهذا يعلم أَنَّ في قوله: «وَذَلِكَ» أي: الخفيّ «مثل الطرّار والنّباش» تسامحًا؛ لأنّهما لَيسا بخفيين بَل آية السرقة خفيّة في حقهما، ولكن لَمَّا فهم المراد وهو المعنىٰ لَمْ يلتفت المُصَنِّف رحمه الله إِلَىٰ جانب اللفظ، وَقِيْلَ يجوز أَنْ يكون قوله: «وَذَلِكَ» إشارة إِلَىٰ العَارض أي: العارض الذِي صَارت الآية خفيّة بسببه مثل اسم الطرّار وَالنّباش، لَكِنَّ أبا يوسف رحمه الله يقول: كون النّباش مخصوصاً باسم خَاصٍ لَا ينافي كونَه مراداً مِنَ النّص كالطرّار.

(١) ينظر الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٤/ ١٤٩٦).

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي صحيح البخاري (٥/ ٥٦) كتاب مناقب الأنصار- باب تزويجِ النبي ﷺ عائشةَ، وقدومها المدينةَ، وبنائه بها، برقم (٣٨٩٥)، صحيح مسلم (٤/ ١٨٨٩)، برقم (٢٤٣٨)، ولفظ البخاري: عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال لها: «أُرِيتُكِ في المنام مرَّتينِ، أَرَى أنكِ في سَرَقَةٍ من حرِيرٍ، ويقول: هذه امرأتُك، فاكشِفْ عنها، فإذا هي أَنْتِ، فأقولُ: إِنْ يَكُ هذا من عندِ الله يمْضِهِ».

وَأيد هَذَا قولُه ﷺ: سارق أمواتنا كسَارق أحيائنا(١).

فقد أثبت المشابهةَ بينهما بحرف التشبيه وهو يَقتضي العموم في المحلّ القابل له كقول عليّ رَضِيَ الله عنه: إِنَّمَا بذلوا الجزيةَ لتكون دماؤهم كَدمائنا وأموالهم كأموالنا(٢).

حَتَّىٰ يقتل المسلم بالذمي عندنَا ويضمن المسلم حق الذميّ، وَلَمَّا ثبت كونه سَارقاً بِهَذَا الحديث وجب القطع بالنّص، قُلْنَا: كاف التشبيه لَا عموم له لِثبوت المغايرة مِنْ وجوه إِلَّا إذا قبل المحلّ العموم، وَهَذَا المحلّ غير قابل له؛ لِمَا ذَكرنا مِنَ المعاني، فيكون التشبيه بينهما في الإثم وَإطلاق اسم السّارق عَلَيْهِ بطريق المجاز / س:٢١/ بدليل صحة النفي فإنه يقال: نَبش وَمَا سَرقَ.

قوله: «وَهَذَا في مقابلة الظاهر» أي: الخفي في مقابله الظاهر ومضادّته.

❁ ❁ ❁

(١) أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار (١٢/ ٤٠٩)، برقم (١٧١٨٣)، موقوفًا على السيدة عائشة رضي الله عنها.

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ إلا في كتب المتأخرين من الفقهاء، لكن روى الإمام محمد بن الحسن بسنده إلى سيدنا علي أنه قال: من كانت له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا. الحجة على أهل المدينة (٤/ ٣٥٥).

ثمّ المشكِلُ وهو الداخلُ في أشكالِه وأمثالِه، مثلُ قولِهم: أحرمَ أيْ: دخلَ في الحرَمِ، وأشتى أي: دخلَ في الشتاءِ، وهذا فوقَ الأوّلِ لا يُنالُ بالطلبِ، بل بالتأمّلِ بعدَ الطلبِ ليتميّزَ عن أشكالِه، وهذا لغموضٍ في المعنى أو لاستعارةٍ بديعةٍ، وذلكَ يُسمّى غريبًا، مثلُ رجلٍ اغتربَ عن وطنِه فاختلطَ بأشكالِه من الناسِ فصارَ خفيًّا بمعنًى زائدٍ على الأولِ،

[المشكل]

«ثُمَّ المشكل» ضدّ النّص وهو مَا خفي المراد مِنْهُ بالصّيغة لَا ينال ذَلِكَ إِلَّا بالتأمّل بَعد الطلب لدخوله في أشكاله وأمثاله، يخرج الخفيُّ عَن هَذَا التعريف؛ لِأَنَّ الخفاء فيهِ تغير الصيغة وينال المراد مِنْهُ بالطّلب وحده وَإِذَا كَانَ الخفاء في المشكل؛ لدخوله في أشكاله كَانَ الخفاء فيهِ أكثر مِنَ الخفاء في الخفيّ، وَإِلَيْهِ أشار رحمه الله بِقَوْلِهِ: «فصار خفيّاً» أي: فصار المشكل خفيّاً بمعنىٰ زائد وهو دخوله في أشكاله واختلاطه بِهَا «عَلَىٰ الأوّل» أي: عَلَىٰ الخفيّ، وَلهَذَا قَالَ: «ثُمَّ المشكل» إشارة إِلَىٰ تباعد رتبته عَن الخفي في الخفاء وسمّيَ المشكل غريباً؛ لِأَنَّهُ كرجل اغتربَ عَن وَطنه فاختلط بأشكاله وأمثاله وهو مَأخوذ مِنْ قولهم: أشكل إذا دخل في أشكاله وأمثاله كما يُقال: أحرم إذا دخلَ في الحرم، وأصبح إذا دخل في الصّباح، وأشتى إذا دخل في الشّتاء، وَأشأم إذا دخل في الشّام، وأعرق وَأيمن وأتهمَ إذا دخل في العراق وَاليمن والتهامة.

«وَهَذَا فوق الأوّل» أي: المشكل فوق الخفيّ «لَا ينال بالطّلب» أي: وحده كما في الخفيّ بَل بالتأمل بعد الطّلب ليتميّز عَن أشكاله.

ثُمَّ دخوله في أشكاله قَدْ يكون لغموضٍ في المعنىٰ أَو لاستعارة بديعة، مثال الأوّل قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦] فَإِنَّ هَذَا مشكل في حق داخل الأنف والفم

لأنهما دخلا في أشكالهما إذ أحد أشكالهما /ج:٤٠/ ظاهر البشرة، والآخر باطنها، والإطّهار غسل جميع البدن، وإسالةُ الماء عَلَىٰ ظاهر البشرة فريضة دُوْنَ باطنها، فما كَانَ ظاهراً من البدن داخل في حكمه، وَمَا كَانَ باطناً غيرُ داخل، فاشتبه باطن الأنف وَالفم أنهما مِنْ ظاهر البدن أو مِنْ باطنه؟ فتأمّلنا فَوجدناهما مُتشابهَين للظّاهر مِنْ وجه وللباطن مِنْ وجه مِنْ حيث الحقيقة وَالحكم، أمَّا مِنْ حيث الحقيقة فلأن الإنسان إذا فتح فاه كَانَ ظاهراً وَإذَا ضمَّ شَفتَيه كَانَ باطناً، وَأمَّا مِنْ حيث الحكم فلأن ابتلاع الصّائم ريقَه لَا يُفسد صَومه، وَهَذَا يؤذن بِأَنَّهُ مشابه للباطن، فَإِذَا أخذ الماءَ بِفيه ثُمَّ مجّه لَا يفسد صَومه أَيضاً، وَهَذَا بحكم بِأَنَّهُ مشابه للظاهر، وَكَذَلِكَ الأنف، فألحِقَ كلّ واحد مِنْهُمَا بالظّاهر في الجنابة وبالباطن في الوضوء عملاً بالشَبيهين بقدر الإمكان وَلَمْ يعكس دفعاً للحرج؛ لكثرة الاحتياج إِلَىٰ التوضّئ دُوْنَ الاغتسال، وَلِأَنَّ مقتضَىٰ قوله تَعَالَىٰ: ﴿فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦] غسل مَا يمكن تطهيره وداخل الأنف والفم مِمَّا يمكن تَطهيرُه، فيدخل فيهِ حق بالجنابة، وألحق ذَلِكَ بالباطن في حق الحَدث؛ لِأَنَّ مطلق المواجهة لَا يتناول باطنهما.

وَكَذَلِكَ قوله تَعَالَىٰ: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣] مشكل في حق دبر المرأة أهو مثل قبلها أو مثل دبر الرّجل؟ لِأَنَّ كلمة «أنَىٰ» تجيء بمعنىٰ «أين» كَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾ آل [عمران: ٣٧] أي: مِنْ أين لكِ هَذَا؟ وأين يقتضي عموم المحال، وَذَلِكَ يوجب الحلّ لِأَنَّهُ إطلاق في المواضِع أجمَع، وتجيء بمعنىٰ كيف، كما في قوله تَعَالَىٰ: ﴿أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البقرة: ٢٥٩] أي: كَيف يحيي؟ وَذَلِكَ لَا يوجب الحلّ لِأَنَّهُ إطلاق وتخيير في الأوصاف وَالكيفيّة مِنَ الاستلقاء والاضطجاع، فصَارت الآية مشكلةً علَىٰ معنىٰ أَنَّ المراد دَخل في أشكاله، فتأمّلنا بعض الطّلب فوجدناه غير داخل في الحلّ؛ لِأَنَّ الله تَعَالَىٰ سَمّاهُنّ حرثاً أي: مَزرعاً للأولاد، تسميةً لموضع الفعل بالفعل وهو المصدر، كالبَيت سمّيَ به لِأَنَّهُ موضع نبات فيهِ، فشبَّههنّ بالمحارث تشبيهاً لِمَا يُلقَىٰ في أرحامهنّ مِنَ النُّطَفِ بالبُذور، وَالتنصيصُ عَلَىٰ لفظ الحرث يدلّ عَلَىٰ أَنَّ الإتيان للحَرث، فيكون في موضعه، وهو القُبل دُوْنَ الدّبر؛ إذ الوطءُ فيهِ غير مُنبتٍ؛ لِأَنَّهُ موضع

الفرث دُوْنَ الحَرث ولأنّه تَعَالىٰ حَرّم القربان في حالة الحيض لأذىٰ عارضيّ فلأنْ يَحْرُم في هَذَا الموضع لأذَى أصليّ أولىٰ.

فعَرفنا بِهَذِهِ الدّلالة أَنَّ كلمةَ «أَنّىٰ» بمعنىٰ كيف، وصَار معنىٰ الآية والله أعلم: فأتوا حَرثَكُم كيف شئتم قائمةً كَانَت أَو قاعدة مضطجعةً كَانَت أَو مستلقيةً تَرىٰ السّماء تارةً وتَرىٰ الأرض أخرىٰ، بعد أَنْ يكون المأتي موضعَ الحَرث وهو القبل، ويؤيّد ذَلِكَ قوله ﷺ: مَنْ أتىٰ امرأةً في غير مأتاهَا أَو صدّق كاهناً أَو عرّافاً فقد كَفر بِمَا أنزل عَلَىٰ محمّد[1]. وهو محمول عَلَىٰ مَا إذا كَانَ مستحلاً لِذَلِكَ لمَا عرف أَنَّ مرتكب الكبيرة لَا يَكفُر إذا لَمْ يَكُن مستحلاً لها.

فَإِنْ قيل: عَلَىٰ هَذَا لَا يبقىٰ الفرق بَيْنَ المشكل والمشترك فَإِنَّ كلمة أَنّىٰ مشترك فيهَا بَيْنَ كيف وَأين، قُلْنَا: الاشتراك في المشكل لَيْسَ بلازم لِأَنَّهُ قَدْ يكون الإشكال بحسب الاستعارة ويقد يكون بحسب اشتباه الحكم بَيْنَ الشيئين، وَقَدْ يكون بحسب الاشتراك، لَكِنَّ أفراد ذَلِكَ المشترك صارت أشكالاً فسُمِيّ مشكلاً، وَقَدْ يُسّمىٰ الشيء الواحد باسمين مختلفين لمشابهته بكلّ واحد مِنْهُمَا، ألا ترىٰ أَنَّ أفراد المشترك إذا تساوت في الإرادة بحيث لَا يمكن ترجيح أحدهما عَلَىٰ الآخر يسمىٰ مجملاً، حَتَّىٰ بطلت وَصيّةُ المُعتِق الذي له مُعْتِقٌ ومُعتَقٌ لمواليه بسبب الإجمال لعَدم رجحان أحد وجوه المشترك عَلَىٰ الآخر، وَكَذَلِكَ قوله تَعَالىٰ: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ [القدر: ٣] إِذ فيِهِ خفاء؛ لِأَنَّ ألف شهر مِنَ السنين، وليلةُ القدر ثابتة في كلّ سَنة، فيُؤدّي إِلَىٰ تفضيل الشيء عَلَىٰ نفسه في حق الجزء بثلاث وثمانين مرّة، لِأَنَّهَا توجد في كلّ سنة، فقلنَا: مَعناه خير مِنْ ألف شهر إذا لَمْ يَكُن فيِهِ ليلة القدر.

وكذلك قوله ﷺ: مَنْ قرأ يس يريد بِهَا وجه الله تَعَالىٰ غفر الله له وَأعطي مِنَ الأجر كأنّما قرأ القرآن اثنين وعشرين مرّة[2]. فَإِنَّ فيِهِ تفضيل الشيء عَلَىٰ نفسه وبعد التأمل عرف أَنَّ

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ فيما بين يدي من كتب الحديث. سوى أن السرخسي أورده في المبسوط (١٠/ ١٥٩). وفي مسند أحمد (١٦/ ١٤٢)، برقم (١٠١٦٧): «من أتى حائضًا، أو امرأة في دبرها، أو كاهنًا فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل الله على محمد ﷺ».

(٢) لم أقف عليه.

معناه فكأنّما قَرأ القرآن عشرين مرّة بدونها، ومثال الثانية قوله تَعَالَىٰ: ﴿قَوَارِيرَ مِن فِضَّةٍ﴾ [الإنسان: ١٦] إِذ القارُورةُ تكون مِنَ الزّجاج لَا مِنَ الفضّة فأشكالها الفضّة والزّجاج، ثُمَّ تأملنا فوجدنا للفضّة خاصتين حسنةً وذميمة، وَكَذَلِكَ للزجاج وَذَلِكَ أَنَّ الزجاج يحكي مَا في باطنه وهي صفةٌ حميدة وَليست له صفة البياض، وَللفضّة صفةٌ حميدة وهي البياض ولكنّها لَا تحكي مَا في باطنها، فعلمنا أَنَّ أواني الجنّة لَا تكون مِنَ الزّجاج وَلا مِنَ الفضة بَل إنها تجمع بياض الفضّة وَصفاء الزّجاج وهما الصفتان الحميدتان لَهُمَا، فانتفت الصفات الذّميمة عنهما.

وَكَذَلِكَ قوله تَعَالَىٰ: ﴿فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ﴾ [الفجر: ١٣] فَإِنَّ استعمال الصَبّ إِنَّمَا يكون في المائعَات لَا في السّياط والعصيّ، ولكن تفيد الدّوام فاستفيد الدّوام مِنْهُ، واستُفيد الإيلامُ مِنَ السّوط؛ لِأَنَّ السّوط للإيلام، وحصل مِنْهُمَا أَنَّ عذاب الله تَعَالَىٰ دائمٌ مؤلمٌ.

وَقِيلَ: ذكر الصبّ إشارة إِلَىٰ أَنَّهُ مِنَ السماء أي: مِنْ عند الله، وذكر السوط إشارة إِلَىٰ أَنَّ مَا حلّ بهم في الدّنيا مِنَ العذاب العظيم بالقياس إِلَىٰ مَا أُعدّ لهم في الآخرة كالسّوط إذا قيس إِلَىٰ سائر مَا يعذّب به.

وَكَذَلِكَ قوله تَعَالَىٰ: ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ﴾ [النحل: ١١٢] فإنه استُفيد شدّةُ العذاب مِنَ الإذاقة؛ إِذ الشيء تُعلَم مرارته عند الذّوق أكثر مِمَّا تعلم عند استمرار الشرب، ويُستفاد اشتمال العذاب مِنَ اللّباس فكأنّه قَالَ: عذّبها الله تَعَالَىٰ بعذاب مؤلم.

ثُمَّ المشكل قريب مِنَ المجمل وَلِهَذا خفي عَلَىٰ بعضهم فقالوا: المشكل والمجمل سواء، وَلَيْسَ كَذَلِكَ، فَإِنَّ التمييز بَيْنَ الأشكال للوقوف عَلَىٰ المراد قَدْ يكون بدليل وَقَدْ يكون بالمبالغة في التأمّل ليظهر به الراجح، بخلاف المجمل فإنه لَا يوقف عَلَىٰ المُراد مِنْهُ بالتأمل.

ثمّ المجمَلُ وهو ما ازدحمتْ فيهِ المعاني، واشتبَهَ المرادُ اشتباهًا لا يُدرَكُ بنفسِ العبارةِ، بلْ بالرجوعِ إلى الاستفسارِ ثمَّ الطلبِ ثمَّ التأمّلِ،

[المجمل]

قَالَ رحمه الله: **(ثم المجمل وهو مَا ازدحمت فيهِ المعاني)** إِلَىٰ قوله: **(وطريق دَرك المشكل قائم)**.

أقول: المجمل ضدّ المفسّر، وهو الذِي ازدحمت فيهِ المعاني فاشتبه المراد به اشتباهًا لا يدرك بنفس العبارة، بل بالرجوع الى الاستفسار ثُمَّ الطلب ثُمَّ التَأمل في ذلك، فكان الخفاء فيه أعلى من الخفاء /ج:٤١/ في المشكل وَلِهَذا ذكره بكلمه «ثُمَّ»، والازدحام بمعنىٰ الزحام، تقول: زَحمتُه وزاحمتُه وازدحم القوم عَلَىٰ كذا، والمراد مِنْهُ توارد المعاني عَلَىٰ اللّفظ مِنْ غير رجحان لأحدهما علىٰ الباقي.

وقوله: «لَا يُدرَك بنفس العبارة» أي: لَا يُدرَك المراد مِنَ المجمل بنفس عبارته بَل بالرّجوع إِلَىٰ الاستفسار مِنَ المجمل ثُمَّ طلب علّة الحكم عند تفسيره ثُمَّ التأمل فيهِ لنوع غموض فيهِ، فخرج الخفيّ مِنْ ذَلِكَ لكون المراد به يُدرَك بالطّلب وحدهُ، وخرج المشكل لكون المراد به يُدرك بالطّلب وَالتأمل مِنْ غير رجوع إِلَىٰ الاستفسار، وخرج المتشابه لكون المراد به غير مُدرَك حَتَّىٰ سقط طلبُه، وقوله: «ثُمَّ الطلبِ ثُمَّ التَأمل» هو في بعض المجملات بأن لَمْ يكن بيان المجمل شاملاً لكل أفراد المجمل كما في مسألة الصّلاة وَالزكاة والربى عَلَىٰ مَا يَأتِي بيان تِلْكَ، وَأَمَّا إذا كَانَ بيانه عَلَىٰ وجه لَمْ يبقَ فيهِ شبهة لَمْ يكن فيهِ الطّلب وَالتأمل.

وَقِيْلَ: المجمل مَا لَمْ تتضّح دلالته.

وَقِيْلَ: هو اللفظ الذِي لَا يُفهَم عند الإطلاق مِنْهُ شيء، وَيرد عليهما الخفيّ والمشكل وَالمتشابهُ.

و ذلكَ مثلُ قولِه تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فإنهُ لا يُدركُ بمعاني اللغةِ بحالٍ، وكذلك الصلاةُ والزكاةُ، وهو مأخوذٌ من الجملةِ، وهو كرجلٍ اغتربَ عنْ وطنِهِ بوجهٍ انقطعَ بِهِ أثرُه،

ونظير المجمل قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَحَرَّمَ الربى﴾ [البقرة: ٢٧٥] فإنه مجمل في حق الربى؛ لِأَنَّهُ عبارة عَن الفَضل والزّيادة في وضع اللّغة، وَقَدْ عُلم أَنَّ ذَلِكَ ليس بمراد مِنَ الآية؛ إذ البيعُ مَا شُرعَ إِلَّا للاسترباح وطلب الزّيادة، ولهذا فُتحت الأسواق للتجارة والمرابحة، ألا ترىٰ أَنَّهُ يجوز بيعُ عبد قيمته ألف بألوف فثبت أَنَّ المراد مِنَ الربى المذكور في الآية لَا يُدرَك بمعنىٰ لغويّ بحال، بَل إِنَّمَا المراد مِنْهُ فَضلٌ خالٍ عَن العوضِ مَشروط في العقد، وَذَلِكَ فَضلُ مَال أَو فضلُ حال، كما إذا باع درهماً بدرهمين أَو باعَ نقداً بِنِسيئَةٍ في غير السّلم عُلم ذَلِكَ بيان الرّسول ﷺ في الأشياء السّتة، وَهَذَا البيان غير مكشوفٍ كشفاً بلا شبهةٍ بالنّسبة إِلَىٰ أفراد الربى فطلبنا المعنىٰ الذِي تثبت الحرمة لأجله فوجدناه القدر والجنسَ عَلَىٰ مَا عُرف، ثُمَّ تأمّلنا فيهِ هَل هو صالح لتعليق الحكم به ليتعدّىٰ إِلَىٰ غيره؟ وكذلك الصّلاة وَالزّكاة وَالصّوم والحجّ فكله مجملٌ؛ لِأَنَّ الصّلاة فيهِ في اللّغة عبارة عَن الدّعاء، وَالزّكاة عَن النماء، والصّوم عَن نفس الإمسَاك، والحج عَن القصد، ثُمَّ صَارت الصّلاة في الشّرع عبارة عَن الأركان المعلومة، والزكاة عبارة عَن الجزء المؤدَّى إِلَىٰ الفقير، وَالصّوم عَن الإمساك عَن شهوة البَطن والفرج مِنْ أوّل طلوُع الفجر إِلَىٰ غروب الشمس مَعَ النيّة، وَالحج عَن القَصد إِلَىٰ مكان مَخصوص في وقت مَخصوص لأداء أفعال مخصوصةٍ، وَذَلِكَ كُلّه لَمْ يُعرَف باللّغة بَل ببيان الشارع صلَواتُ الله عَلَيْهِ إِمَّا فعلاً أَو قولاً، ثُمَّ لَمَّا ورد البيان نَطلب المَعنىٰ الذِي جُعلت الصّلاة لأجله صَلاةً وهو التواضع وَالخُضوع أَو شيء آخر كالأركان المعهودة ثُمَّ نتأمّل أَنَّهُ هَل يتعدّىٰ ذَلِكَ المعنىٰ إِلَىٰ صَلاة الجنازة فيمن حلفَ لَا يُصلّي؟ وَلِهَذا وقعَ الاختلاف في أَنَّ تعديل الأركان هَل هو فرض أم لَا؟

وَكَذَا إذا وَرد البيان في الزكاة بقوله ﷺ: لَيْسَ فِيمَا دونَ خمس أواقٍ مِنَ الوَرِق صدَقةٌ[1].

وبقوله عَلَيْهِ السّلام لمعاذ رضي الله عنه: خُذ مِنْ كل مائتي درهم خمسة دراهم / س:٢٢/ ومن كلّ عشرين مثقالاً مِنْ ذهب نصف مثقال[2].

نطلب المعنىٰ الذِي وجبت الزكاةُ لأجله أهو ملك نصاب نام كامل فارغ عَن الدَّين أَو مشغول به؟ ثُمَّ نتأمل فيهِ هَل هو صالح لإضافة الحكم إليه وَفِي وجوب الزكاة في الإبل والبقر أشترط الإسامة أم لاَ؟

وَكَذَا في العُشر لمَّا ورد البيان بقوله ﷺ: مَا سَقَتْهُ السماءُ ففيه العُشر[3].

نَطلب المعنىٰ الذِي لأجله وَجب العُشر أيتعلّق بمجرّد الخارج أَو بوصف آخرَ معه وهو أنْ يبلغ النّصابَ ويبقىٰ مِنْ غير تكلّفٍ؟ فَإنَّ عندهما لاَ يجب مَا لَمْ يبلغ نصاباً، ولا يجب في كلّ خارج كالخضراوات، بَل يجب في البعض، ثُمَّ نتأمّل فيهِ هَل هو صالح لإضافة الحكم إليه؟

ثُمَّ المجمل مأخوذ مِنَ الجُملة التي بمعنىٰ الشمول والإبهام، يُقال: أجمل الكلام إجمالا وجملة إذا أبهمه.

وَقِيْلَ: مِنَ المجمل بمعنىٰ المجموع.

ونظير المجمل مِنَ الحسيّات رجل اغتربَ عَن وَطنه وَاختلَط بأشكالهِ مِنَ النّاس بوجه انقطع أثره وَلا يُعلَم مكانه ولكن يُرجىٰ وصوله أَو وصول خبرِه فيُستَفسر مكانه ثُمَّ يُطلب

(١) جزء من حديث رواه البخاري ومسلم. صحيح البخاري (٢/ ١١٩)، كتاب الزَّكاةِ -باب: ليسَ فيما =دونَ خمسِ ذَوْدٍ صَدَقَةٌ، برقم (١٤٥٩)، صحيح مسلم (٢/ ٦٧٥)، كتاب الزَّكَاةِ، برقم (٩٨٠).

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ، لكن في سنن الدارقطني (٢/ ٤٧٨) برقم (١٩٠٩) أَنَّ رسول الله ﷺ أَمَرَ مُعَاذَ بنَ جبلٍ حينَ بعثَهُ إلى اليَمَنِ: «أَنْ يَأْخُذَ مِنْ كُلِّ أَرْبَعِينَ دِينَارًا دِينَارًا، وَمِنْ كُلِّ مِائَتَيْ دِرْهَمٍ خَمْسَةَ دراهم، وليسَ فيما دونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ، ولا فيما دونَ خَمْسِ ذَوْدٍ صَدَقَةٌ، وليسَ في الخَضْرَاوَاتِ صَدَقَةٌ».

(٣) الخراج ليحيى بن آدم (ص: ١١٨)، برقم (٣٩٠).

والمشكلُ يُقابلُ النصَّ، والمجملُ يقابلُ المفسَّرَ، فإذا صارَ المرادُ مشتبهًا على وجهٍ لا طريقَ لدركِه حتى سقطَ طلبُه ووجبَ اعتقادُ الحقيّةِ فيه سُمّيَ متشابهًا، بخلافِ المجملِ فإنّ طريقَ دركِه متوهَّمٌ، وطريقُ دركِ المشكِلِ قائمٌ،

هو فيهِ، ثُمَّ يُتأمّل فيهِ ليُعثرَ عَلَيْهِ.

والمشكل يقابل النّصَ ويضاده؛ لِأَنَّ المراد مِنْهُ لَا يُنال إِلَّا بالتأمّل بعدَ الّطلب لدخوله في أشكاله، بخلاف النّص، وَالمجمل يُقابل المفسّر لاشتباه المراد مِنْهُ كما سَبق تقريره فَإِذَا صَار المراد مِنَ اللفظ مشتبهاً عَلَىٰ وَجه لَا طريق لدركه حَتَّىٰ سقط طلب ذَلِكَ المراد ووَجب اعتقاد حقيّة المراد مِنْهُ سمّي ذَلِكَ متشابهاً.

ثُمَّ المجمل فوق المشكل، فَإِنَّ المراد في المجمل غير قائم، ولكن فيهِ توهمّ مَعرفة المراد بالبيان مِنَ المجمل؛ لِأَنَّ ذَلِكَ مرجّو البَيان لِمَا أَنَّ عامة المجملات إِنَّمَا ورَدت في العمليات كالربا وغيره، فكان البيان فيهِ مرجّواً فيوقَف عَلَىٰ المراد بِذَلِكَ، وَذَلِكَ البيان دليل آخر غير متصّل بِهَذِهِ الصّيغة، والمراد في المشكل قائم فَإِنَّ المجتهد يُدرك حكم المشكِلِ باجتهاده؛ إِذ الحاجة إِلَىٰ تمييزه مِنْ أشكاله.

❁ ❁ ❁

فأمّا المتشابهُ فلا طريقَ لدركِه إلا التسليمَ فيقتضي اعتقادَ الحقيةِ قبلَ الإصابةِ، وهذا معنى قولِه تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]،

[المتشابه والمحكم]

قَالَ رحمه الله: (**وَأَمَّا المتشابه فَلَا طريق لدركه إِلَّا التسليم**) إِلَىٰ قوله: (**وَهَذَا يُقابل المحكم**).

أقول: ضدّ المحكم المتشابه، وهو اللّفظ الذِي اشتبه مراد المتكلّم مِنْهُ عَلَىٰ السّامع بوجه لَا طريق لدركه أصلاً أي: لَا بالطّلب ولا بالبيان، فَإِنَّ الطّلب لَا يفيد والبيان لَا يُرجىٰ فسَقط طلبه وانقطع رجاء معرفة المراد مِنْهُ، ولا طَريق إليه إِلَّا التسليم بترك الطّلب.

قوله: «لَا طريق لدركه» أي: في الدّنيا وقوله: «إِلَّا التسليم» استثناء منقطع وَهَذَا في حقّ الأُمّة.

وَأَمَّا النبيّ ﷺ فإنه يَعلم المتشابهَ بإعلام الله تَعَالَىٰ.

كذا ذكره المُصَنِّف رحمه الله في هَذَا الكتاب في باب تقسيم السُّنَّة في حقّ النبيّ ﷺ[1]، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فيقتضي المتشابه اعتقاد حقيّه المراد مِنْهُ قبل الإصابة وَذَلِكَ إِنَّمَا هو في الدّنيا، فَإِنَّ المراد مِنْهُ يُعلَم فِي الآخرة؛ لِأَنَّ انقطاع رَجاء البَيان /ج:٤٢/ فيهِ لَيْسَ للاستحالة في ذَلِكَ؛ إِذ هو ممكن في نفسه.

ألا ترىٰ أَنَّهُ لَو بيَّنَ الله تَعَالَىٰ ذَلِكَ لصَار مُبيّناً وَإِنَّمَا لَمْ يُبيِّنه تحقيقاً للابتلاء فيكون العبد به مُبتلىٰ بنفس الاعتقاد، والابتلاء إِنَّمَا يكون في دار الابتلاء وهي الدّنيا لَا غير، وَهَذَا أي:

---

(١) فقد قال هناك ما نصه:... ولأنّ الرسول ﷺ أسبق الناس في العلم، حتى وضح له ما خفي على غيره من المتشابه...إلخ

وعندَنا أنْ لا حظَّ للراسخينَ في العلمِ منَ المتشابِه إلا التسليمَ على اعتقادِ حقيّةِ المرادِ عندَ الله تعالى، وأنَّ الوقفَ على قولِه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] واجبٌ،

الذِي سبق ذكره مِنْ أَنَّهُ لَا طريق لدرك المتشابه أصلاً إِلَّا التسليم إِلَىٰ آخره هو مَعنىٰ قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ آل [عمران: ٧] وهو مَأخوذ مِنَ التشابه وهو الاشتباه والالتباس، فإنه يشابه موجب النّص عَلَىٰ السّامع مِنْ حيث خالف موجب النّص موجب العقل؛ لِأَنَّ موجب العقل لَا يحتمل التبدّل وَكَذَا موجب النّص بعد رسول الله ﷺ، وَلِذَلِكَ اشتبه المراد اشتباهاً لَا يوقف عَلَيْهِ أصلاً.

وَقِيْلَ: سمّي متشابهاً لاشتباه الصّيغة وتعارض المعاني فيهَا.

قَالَ شمس الأئمة السرخسيّ رحمه الله: وَهَذَا غير صحيح؛ فَإِنَّ الحروف المقطّعة في أوائل السّور مِنَ المتشابهات، وَليس فيهَا هَذَا المعنىٰ، ولكن المتشابه مَا يُشبه لفظه مَا يجوز أَنْ يوقف عَلَىٰ المراد فيهِ وهو بخلاف ذَلِكَ؛ لانقطاع احتمال معرفة المراد فيهِ، وَإِنَّهُ لَيْسَ له موجب سوىٰ اعتقاد الحقيّةِ فيهِ والتسليم كما قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧][(١)]، فقوله: مَا يُشبه لفظهُ ما يجوز أَنْ يوقف عَلَىٰ المراد فيهِ وهو بخلاف ذَلِكَ نظيُره قوله تَعَالَىٰ: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] فبالنظر إِلَىٰ اليد يُعلَم أَنَّ المراد مِنْهُ الجارحة، ثُمَّ هَذَا الموضعُ لَا يحتمل ذَلِكَ، فكان هو عَلَىٰ خلاف المراد الذِي يُعلَم مِنْ ظاهر الكلام؛ لِأَنَّ الله تَعَالَىٰ مُنَزَّهٌ عَن الجارحة فتشابَه موجَب السّمع وموجب العَقل.

ثُمَّ عند أصحابنا رحمهم الله لاحظّ للرّاسخين في العلم مِنَ المتشابه إِلَّا التسليم اعتقادًا لحقيّة فيهِ فَإِنَّهُم قَالُوا: نؤمن بتنزيله ولا نشتغل بتأويله ونفوّض أمره إِلَىٰ الله تَعَالَىٰ وَنقولُ مَا أراد الله تَعَالَىٰ مِنْهُ فهو حقّ.

(١) أصول السرخسي (١/ ١٦٩).

وأهلُ الإيمانِ على طبقتينِ في العلمِ، منهم مَن يُطالَبُ بالإمعانِ في السيرِ؛ لكونِه مبتلًى بضربٍ منَ الجهلِ، ومنهم مَن يُطالَبُ بالوقفِ؛

وَإِلَيْهِ أشار المُصَنِّف رحمه الله بقوله: «وَعندنَا» وَقيلَ[1]: معناه عندي، فَإِنَّ المُصَنِّف اختار مذهبَ السّلف، وَالظاهر مَا ذكرناه، وَعَلَىٰ مَا ذهب إليه أصحابنا رحمهم الله يجب الوقف عَلَىٰ قوله تَعَالَىٰ: «إِلَّا الله» وأنّ الواو في «والرّاسخون» للابتداء، وَإِلَيْهِ ذهب السّلف وأكثر أهل العلم، فبِهِ قَالَ عليّ وابن عبّاس وعائشة رضي الله عَنْهُم وعُروة بن الزّبير وَالحسن وَالكسائي والمفَضّل ومحمد بن جرير وَأَبُو عبيدة والأصمعيّ وأحمد بن يحيىٰ وَأَبُو عمرو بن العلاء ومحمد بن إسماعيل البخاري وَعبد الله بن المبارك، وَإِلَيْهِ ذهب مالك رحمهم الله، وَبِهِ قَالَ أَبُو عليّ الجُبَّائي مِنَ المعتزلة.

وَقَالَ الإِمَام فخر الدّين الرّازي رحمه الله في التفسير الكبير: وهو المختار عندنَا[2].

وَقَدْ سُئل محمد بن الحسن رحمه الله عَن المتشابهات فقال: نمُرّها كما جاءت ونؤمن بِهَا ولا نقول: كيف وكيف.

فعلَىٰ هَذَا قَدْ تمّ الكلام عَلَىٰ قوله: «إِلَّا الله»، والرّاسخون في العلم مبتدأ، خبره: «يقولون» فَلَا تعلّقَ له بِمَا قبله، أو هو عَطِف عَلَىٰ قوله تَعَالَىٰ: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ [آل عمران: ٧] عَلَىٰ تقدير أمّا، أَيْ: وَأَمّا الرّاسخون في العلم فيقولون آمنّا به عَلَىٰ مَا قيل.

وَمِنْهُم مَنْ قَالَ: إِنَّمَا يتمّ الكلام عَلَىٰ قوله: «وَالرّاسخون في العلم» فيكون العلم بالمتشابه حاصلاً عند الله تَعَالَىٰ وَعند الرّاسخين في العلم، وهو مذهب الخلَف، ورُويَ هَذَا القول أَيْضاً عَن ابن عبّاس رضي الله عنه وَبِهِ قَالَ مجاهد والربّيعُ ابن أنس ومحمد بن جَعفر والقاسم

(١) القائل هو الإمام السغناقي في الكافي شرح البزودي (١/ ٢٣٩).
(٢) تفسير الرازي (٧/ ١٤٥).

لكونِه مكرَمًا بضربٍ منَ العلمِ فأنزلَ المتشابه تحقيقًا للابتلاء، وهذا أعظمُ الوجهينِ بلوًى، وأعمُّهما نفعًا وجدوى، وهذا يقابلُ المحكَمَ،

وأكثر المتكلمين رحمهم الله، وهو مذهب عامّة المعتزلة[1]، فعلَىٰ هَذَا يصير مَعنىٰ الآية: وَما يَهتدي إِلَىٰ تأويله الحقّ الذِي يجب أَنْ يُحمل عَلَيْهِ إِلَّا الله وعبادُه الذين رَسخوا في العلم أي: ثبتوا فيهِ وتمكنّوا وعَضّوا فيهِ بِضِرسٍ قاطع.

«ويقولون» عَلَىٰ هَذَا كلام مستأنف موضح لحال الرّاسخين بمعنى: هؤلاء العالمون بالتّأويل يقولون: آمنّا به أي: بالمتشابه، واستُدِلّ عَلَىٰ ذَٰلِكَ بأنّ الواو للعطف فيقتضي المشاركة في العلم، وأنّ الخطاب إِمَّا للتكليف وإمّا للتّعريف، وَأيّاً مَا كَانَ لَا بدّ للمخاطب مِنَ العلم به ليتمكّن مِنَ العمل والمعرفة بِذَٰلِكَ إِذ الخطاب بِمَا لَا يفهم بَعيدٌ لخروجه عَن الحكمة فإنه لَيْسَ مِنَ الحكمة أَنْ يُخاطِبَ المولىٰ عبده بشيء لَا يَفهمه، ثُمَّ الرّاسخ في العلم مَا أشرنا إليه.

وَقِيْلَ: هو الذِي حقّق العلم بضبط الفروع بالاجتهاد حَتَّىٰ رسخ في قلبه، وَقِيلَ: هو الذِي حقق العلم بالمعرفة والقول بالعَمل. وعَن النبيّ ﷺ: الرّاسخ مَنْ برَّت يمينه وصدق لسانه واستقام قلبه وعَفَّ بطنه وفرجه[2].

والدّليل عَلَىٰ قول الأكثر وجوه: الأوّل هو أَنَّ إنزال المتشابه للابتلاء والامتحان، وَأهلُ الإيمان عَلَىٰ طبقتين أي: منزلتين في العلم منهم مَنْ يُطالبَ بالإمعان في السّير أي: يؤمر بالتباعد والمبالغة في ذَلِكَ، مِنْ أمعن الفرس إذا تباعد في عدْوه أَو بالإسراع فيهِ لطلب تأويل المتشابه لكونه مُبتلىً بنوع مِنَ الجهل وإزالتُه بالتعلم، وَإنما قَالَ: بضرب مِنَ الجهل، وَلَمْ يقل: بالجهل؛ لِأَنَّهُ لَا يصح تكليف مَنْ لَمْ يعلم شيئاً، وَمِنْهُم مَنْ يُطالب بالوقف عَن طلب ذَلِكَ لكونه مكرّماً بنوع مِنَ العلم، فأنزل الله تَعَالىٰ المتشابه تحقيقاً للابتلاء أي: في حقّه، وَهَذَا أي:

(١) ينظر تفسير الرازي (٧/ ١٤٥).

(٢) لم أقف عليه.

الوقف عَن طلب تأويل المتشابه أعظم الوجهين بلوَىٰ -أيْ ابتلاءً- مِنَ الابتلاء في الطّلب بالمبالغة في السّير؛ لِأَنَّ الابتلاء في الوقف يَنشأ مِنَ العبودة والابتلاء بالإمعان في السّير ينشأ مِنَ العبادة، والعُبودة أقوىٰ منَ العبادة؛ لِأَنَّ العبودة هي الرّضا بما يفعل الرّب تَعَالىٰ، وَالعبادةُ فعل مَا يَرضىٰ به الرّب تَعَالىٰ مِنَ العبادات، والأولىٰ أشقّ فكانت أفضلَ مِنَ الثانية، وَلِأَنَّ العبادة قَدْ تسقط وَالعبودة لَا، ولأن العبودة هِيَ أَنْ لَا يرىٰ متصرفاً في الحقيقة إِلَّا الله تَعَالىٰ فيُفوّض أمره إليه تَعَالىٰ في كل حال، ويسلّمه إليه في كلّ وقت أفقرهُ أَو أغْناه، أبهجه أَو أشجاه، أسمنه أَو أضناه، ألبسه أَو أعراه، أماته أَو أحياهُ، ضرّه أَو نفعه، جوّعه أَو أشبعه، فَإِنَّ المتصرّف في الحقيقة هو الله تَعَالىٰ؛ إِذ هو خالقُ كل شيء، فيجب عَلَىٰ العبد التسليم إليه في كل حال، وهذه المرتبة أعلىٰ مِنْ مرتبة العبادة بدرجات، وَلِأَنَّ الدّنيا دار ابتلاء / ج:٤٣/ قَالَ تَعَالىٰ: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢] والابتلاءُ مِنَ الله تَعَالىٰ إظهار مَا علم مِنَ المكلّف، والبليّات أنواع بعضها فوق بعض وأهلُ الابتلاء كَذَلِكَ، قَالَ ﷺ: إنّ أشدّ الناس بلاء الأنبياء ثُمَّ الأولياء ثُمَّ الأمثلُ فالأمثلُ(١).

أي: الأفضل فالأفضلُ مِنْ مَثُل الرّجُل مثالةً إذا صار فاضلاً، وَقِيلَ: إِنَّمَا يُبتَلىٰ الرَّجلُ بقدر دينه وَلَمَّا كَانَ المكرّم بالعلم وَالرسوخ فيهِ أفضل ممن كَانَ مُبتلىٰ بالجهل كَانَ ابتلاؤه أشدّ وَأعْظم كما نطق به الحديث ولأن في هَذَا الابتلاء ابتلاءً للقلب خاصّةً والقلب رئيس الأعضاء فكان عمله أَيْضاً رئيس الأعمال لِأَنَّ تفاضل الأعمال بحسب تفاضل العاملين ولأنه لَو ترك عمل القلب فيما يجب الاعتقاد فيهِ يكفر، ولو تركَ العَمل فيما يجب العمل فيهِ بالجوارح لَا يكفر، فعُلم بهذا أَنَّ عمل القلب أعظم مِنْ عَمل الجوارح، ولأن في المتشابه نهياً للمكلّف عَن الطلب بطريق الابتلاء، والابتلاءُ بالنهيّ أشدّ مِنَ الابتلاء بالأمر، فكان ثّواب الانتهاء أكثر مِنْ ثواب الائتمار، فكان الانتهاء أولىٰ، وَإِلَيْهِ وقعت الإشارة بقوله ﷺ: لترك

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وبنحوه في المستدرك على الصحيحين للحاكم (٣/ ٣٨٦) برقم (٥٤٦٣): «أشد الناس بلاء الأنبياء، ثم العلماء، ثم الأمثل فالأمثل».

ذَرّةٍ مِمَّا نهىٰ الله تَعَالَىٰ خير مِنْ عبادة الثقلين[1].

وَهَذَا لِأَنَّ العامل بالانتهاء مقيم للفرض أبداً لِأَنَّ الإنهاء فرض ممتدّ بخلاف الممتثل بأمر العبادات مِنَ الصّلاة والزكاة، فإنه فيمَا وراء الفرائض مقيم للتطوع، وثواب الفَرض أكثر من ثواب التطوّع فكان الانتهاء أولىٰ لِذَلِكَ، وَلِأَنَّ التوقف عَن الطلب ممّن له القدرة عَلَيْهِ أشدّ ابتلاءً؛ لِأَنَّهُ محتاج إِلَىٰ كبح عنان ذهنه والبليد لَا، وَلِأَنَّ العقل جُبل عَلَىٰ التأمل في غوامض الأشياء ليقف عَلَىٰ حقَائقها فكان منعه عَن ذَلِكَ أشدّ عَلَيْهِ مِنْ حمله عَلَىٰ تحصيل مَا يميل إليه، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فيكون هَذَا الوجه أعظم الوجهين ابتلاءً، وَكَذَا أعمهمّا نفعاً وَجَدوَىٰ -أَيْ: عطيّة- مِنْ حيث الثواب؛ لِأَنَّ الابتلاء بالمتشابه لَمَّا كَانَ أشدّ بِهَذِهِ الوجوه مِنَ الابتلاء بغيره كَانَ الثواب الحاصل به أكثر وأعمّ.

وَقِيْلَ: أعمّها نفعاً أي: في الدّنيا بالأمن مِنَ الوقوع في الزيغ وجَدوىٰ أي: في الآخرة بكثرة الثواب.

وبلوىٰ وَجدوىٰ بلا تنوين كدعوَىٰ، ولأن حكم الابتلاء الصَبرُ / س:٢٣/ وَإِذَا كَانَ الابتلاء أعظم كَانَ الصبر فيهِ أقوىٰ فكان نفعُه أعمّ وَلِهَذا قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر: ١٠] قَالَ مولانا حميدُ الدين الضرير رحمه الله: سَمعت أستاذي شمس الأئمة الكردريّ رحمة الله عَلَيْهِ قَالَ: قَالَ رسول الله ﷺ: إنّ الله تَعَالَىٰ خلَق في الجنّة منازلَ في الهواء غيرَ مُعلقةٍ بشيء لَا يسكنها أحدٌ بصلاته ولا صيامِه، قَالُوا: ومن يَسكنها؟ قَالَ: أهل البَلاء، قَالُوا: وكيف يدخلونها قَالَ: كما يطير الطيرُ[2] [3].

وَقِيْلَ[4]: قوله رحمه الله: «وأهل الإيمان عَلَىٰ طَبقتين» إِلَىٰ آخره جواب إشكال يَرد عَلَىٰ

(١) لم أقف عليه.

(٢) لم أقف عليه.

(٣) فوائد البزدوي: (١/ ٢٢٢)، الكافي شرح البزودي (١/ ٢٤٤).

(٤) القائل هو الإمام السغناقي في الكافي شرح البزودي (١/ ٢٤١).

إنزال المتشابه بأن يُقال: إنزال الكتاب إنَّما هو للتدبّر وَالتذكر في آياته لِقَوْلِهِ تَعَالىٰ: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩] ولن يكون ذَلِكَ إِلَّا بعد الوقوف عَلَىٰ مَعناه، ولو لَمْ يوقَف عَلَىٰ مَعنىٰ المتشابه أصلاً لَمْ يبق لإنزال المتشابه فائدة، فقال في جوابه: إنّ أهل الإيمان عَلَىٰ طَبقتين منهم مَنْ هو مَوصوف بنوع مِنَ الجهل فابتُلي بالإمعان في الطّلب أي: بالتباعد في طلب العلم والمبالغة فيهِ لكي ينكشف له مَا هو المستور عَلَيْهِ قبل مبالغته في طلب الكشف، وَمِنْهُم مَنْ هو موصوف بذكاءٍ وَفطنة ومكرَّمٌ بطبع دَرّاكٍ يدرك مَا سمعه فأنزل المتشابه تحقيقاً للابتلاء في حقّه، وَكَانَ ابتلاؤه في التوقف عَن الطّلبُ، وَقِيْلَ: هو جواب [عما قيل][1]: الخطاب المنزل إمَّا للتعريف أو للتّكليف ولا بدّ لهما مِنْ علم المخاطب ليمكن العمل به أو يَحصل له المعرفة فَإِذَا انسدّ باب العلم به أصلاً خلا عَن الحكمة.

الوجه الثاني قراءةُ أبيّ رضي الله عنه: وَيَقُوْلُ الرّاسخون[2].

الوجه الثالث هو أَنَّ مَا قبل هَذِهِ الآية يدلّ عَلَىٰ أَنَّ طلب تأويل المتشابه مذموم حيث قَالَ تَعَالىٰ: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران: ٧] ولو كَانَ طلب تأويل المتشابه جائزاً لَمَا ذمّ الله تَعَالىٰ ذَلِكَ.

فَإِنْ قيلَ: لِمَ لَا يجوز أَنْ يكون المراد مِنْهُ طلب وقت قيام السّاعة كما في قوله تَعَالىٰ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي﴾ [الأعراف: ١٨٧] وأيضاً طلب مقادير الثواب وَالعقاب، وَطلب ظهور الفتح والنّصرة، كما قَالُوا: ﴿لَّوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ﴾ [الحجر: ٧]؟ قلنا: إنَّهُ تَعَالىٰ لَمَّا قسم الكتاب إِلَىٰ محكم وَمتشابه ثُمَّ ذمّ طريقة مَنْ طلبَ المتشابه كَانَ تخصيص ذَلِكَ ببعض المتشابهات دون البعض تركاً للظاهر وَأَنَّهُ لَا يجوز.

الوجه الرّابع هو أَنَّ الله تَعَالىٰ مدَح الراسخين في العلم بأنهم ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ آل

---

(١) ما بين المعقوفتين في ج: عما.

(٢) معاني القرآن للفراء (١/ ١٩١).

[عمران: ٧]، فالرّاسخون لَو كانوا عالمين بتأويل المتشابه عَلَىٰ سبيل التفصيل لَمَا كَانَ لهم في الإيمان به مدحٌ، لِأَنَّ كلّ مَنْ عرف شيئاً عَلَىٰ سَبيل التفصيل فإنه لَا بدّ وأن يؤمن به، وَإِنَّمَا الرّاسخون في العلم هم الّذين علموا بالدّلائل القطعيّة أَنَّ الله تَعَالَىٰ عالم بالمعلومات التي لَا نهاية لها وعلموا أَنَّ القرآن كلام الله تَعَالَىٰ وأنّ الله تَعَالَىٰ لَا يتكلمّ بالباطل والعبث فَإِذَا سمعوا آيةً ودلت الدّلائل القطعيّة عَلَىٰ أَنَّهُ لَا يجوز أَنْ يكون ظاهرها مرادَ الله تَعَالَىٰ علموا أَنَّ مراده تَعَالَىٰ معنًى غير ذَلِكَ الظّاهر.

ثُمَّ فوّضوا تعيين ذَلِكَ المراد إِلَىٰ علمه وقطعوا بأنّ ذَلِكَ المعنىٰ أي: شيء كَانَ فهو الحقّ والصّواب.

الوجه الخامس أَنَّ قوله تَعَالَىٰ: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] معنَاه أَنَّهم آمنوا بِمَا عرفوا عَلَىٰ التفصيل وبما لَمْ يَعرفوا تفصيلَه وتأويلَه، ولو كانوا عالمين بالتفصيل في الكلّ لَمْ يبق لهذا الكلام فائدة.

الوجه السادس مَا نُقِل عَن ابن عبّاسٍ رضي الله عنه أَنَّهُ قَالَ: تفسير القرآن عَلَىٰ أربعة أوجه، تفسير لَا يسعُ[١] أحدًا جهلهُ، وتفسيرٌ تَعرفه العربُ بألسنتها، وتفسيرٌ يعلمهُ العلماء، وتَفسيرٌ لَا يعلمه إِلَّا الله[٢].

وسُئل مالك رحمه الله عَن قوله تَعَالَىٰ: ﴿الرَّحْمَنُ على الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] فقال: الاستواء معلوم والكيفيّة مجهولة وَالإيمان به واجب والسّؤال عنه بدعةٌ[٣].

وَأَمَّا قولهم: إنَّ الواو للعطف فيقتضي المشاركة فنقول: سلّمنا أَنَّهَا لِلعَطف /ج:٤٤/ لَكِنَّ العَطف يتنوّع نوعين عطفاً عَلَىٰ التّشريك في الحكم وعطفاً عَلَىٰ استقلال المعطوف بحكمه غير مشارك المعطوف في حكمه، بَل إِنَّمَا يشاركه في الوجود، ثُمَّ الأدّلة المتقدمة مانعة

(١) في ج: يسمع.
(٢) ينظر تفسير الطبري (١/ ٧٥).
(٣) تفسير الماتريدي (١/ ١٣٧).

مِنْ حملها عَلَىٰ التشريك، فتُحمل عَلَىٰ النّوع الثاني أو عَلَىٰ الابتداء والاستئناف لصحة الحمل عَلَيْهِ، فَإِنَّ جار الله ذكر في الكشّاف في قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا﴾ [الشورى: ٣٥] فإنْ قلت: فما وجوه القراءات الثلاث في «ويَعلم»؟ قلت: أمّا الجزمُ فعَلَىٰ ظاهر العَطف، وَأمّا الرفع فعَلَىٰ الاستئناف، وَأمّا النّصب فللعطف عَلَىٰ تعليل محذوف تقديره لِينتقمَ منهم ويعلم الذين يُجادلون[1]. وَقَدْ ذكر في المفصّل فصولاً[2] في واو الاستئناف.

وَأمّا قولهم: الخطاب بِمَا لَا يُفهم بعيد، فَنقول: إن عنيتُم بِمَا لَا يُفهم مِنْهُ شيء أصلاً فقد سلمنّا بعده، لكنّا لَا نسلّم أَنَّ مَا نحن فيهِ مِنْ هَذَا القبيل لِأَنَّهُ يفهم مِنْهُ أَنَّهُ لَا يعلم تأويله غير الله، وإن عنيتم به مَا لَا يُفهم مِنْ بعض الوجوه فَلَا نسلم بعده، كالخطاب بالمجمل فإنه لَا يُفهم مِنْهُ مراد المجمل قبل بيانه ولكنّه يُفهَم مِنْهُ شيء، وَقَدْ كثر وقوعه في الكتاب المجيد.

وَقِيلَ: فائدة إنزال المتشابه عَلَىٰ قول مَنْ لَا يشتغل بالتأويل معرفةُ قصور أفهام البشر عَن الوقوف عَلَىٰ مَا لَمْ يجعل لهم إليه سبيلاً؛ ليعرفوا أَنَّ الحكم لله تَعَالَىٰ يفعل مَا يشاء ويَحكم مَا يريد، وأنّ مُجرّد العقل لَا يُوجب شيئاً ولا يَدفعُه.

وفائدته عَلَىٰ قول مَنْ يؤوّله تأويلاً لَا يُناقض العقل والآياتِ المحكمة هِيَ أَنْ يُعلَم فضل العُلماء عَلَىٰ غيرهم؛ إذ جعل بعض الآيات جليّاً وبعضها خفيّاً ليُتوصّل بالجليّ إِلَىٰ معرفة الخفي مِنْ طَريق الاجتهاد وإتعاب القريحة في استخراج معانيه ليتبيّن المُجدّ مِنَ المُقصّر فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم، ومراتبهم عَلَىٰ قدر عُلومهم، ولولا ذَلِكَ لاستوت الأقدام وَلَمْ يتمّيز الخاص مِنَ العام، ولذهب التفاوتُ بَيْنَ الناس، ولا يزال الناس بخير مَا تفاوتوا فَإِذَا استوَوا هلكوا.

ثُمَّ قيلَ: لَا خلاف في الحقيقة لِأَنَّ مَنْ قَالَ: إنَّ الراسخ يَعلم تأويله أراد به أَنَّهُ يَعلم ظاهراً لَا حقيقة ومن قَالَ: إنَّهُ لَا يعلمه قَالَ: لَا يعلمه حقيقة، وَإِنَّمَا ذَلِكَ إِلَىٰ القديم سبحانه

(١) تفسير الزمخشري (٤/ ٢٢٧).

(٢) في ج: فعولاً.

ومثالُه المقطعاتُ في أوائلِ السورِ، ومثالُه إثباتُ رؤيةِ الله تعالى بالأبصار حقًّا في الآخرةِ بنصِّ القرآنِ بقولِه: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]؛

وتعالىٰ، وَقِيلَ: كل متشابه يمكن رَدّه إِلَىٰ محكم فَإِنَّ الراسخ يعلم تأويله كقوله تَعَالىٰ: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧] فَإِنَّ هَذَا متشابه يمكن ردّه إِلَىٰ قوله تَعالىٰ: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢] فإنه محكم لَا يحتمل التأويل فيكون مَعناه: جازاهم جزاء النسيان وهو الترك والإعراض، وكل متشابه لَا يُمكن ردّهُ إِلَىٰ محكم فالرّاسخ لَا يعلم تأويله، كقوله تَعَالىٰ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ [الأعراف: ١٨٧].

قوله: «وَهَذَا يقابل المحكم» أي: المتشابه يقابل المحكم ويُضادّه؛ لِأَنَّ المُحكم لَمَّا بلغ غايته في البيان وَالإظهار كَانَ ضدّه المتشابَه الذِي هو مأيوس الوقوف، فكلٌّ منهما غايةٌ فيما هو فيه.

قَالَ رحمه الله: **(ومثاله المقطّعاتُ في أوائل السُور)** إِلَىٰ قوله: **(فصاروا مُعطّلةً)**.

أقول: مثال المتشابه الحروف المقطّعاتُ في أوائل السُّور، وَإِنَّمَا سُمّيت مقطّعات لِأَنَّهُ يجب أَنْ تُقطّع في التكلم كلّ حَرف مِنْهَا عَن البَاقي بأن يُؤتىٰ كلٌّ مِنْهَا عَلَىٰ هَيأته كقوله: ألف لام ميم، بخلافِ قوله: ألم، فإنه يجب أَنْ يوصل بعضها ببعض ليفيد المعنىٰ وهذه الألفاظ أسماء حقيقة لكنها تسمّىٰ حروفاً باعتبار مَدلولاتها، ثُمَّ قيل: هِيَ مِنَ المتشابهات التي لَمْ يُطلع الله تَعَالىٰ عليها الخلائق إِلَّا مَنْ شاء منهم.

وَقِيلَ: إِنَّهَا ليست مِنَ المتشابه، بَل هيَ مِنْ حسن التكلم بالرّمز فيحتمل التأويل فيُقبل كل تأويل احتمله ظاهر الكلام لغةً ولا يردّه العقل والشّرع، ولا يقبل تأويلات الباطنيّة التّي خرجت عَن الوجوه التي يحتملُها ظاهر اللّغة، وأكثرها مخالفة للعقل والآيات المحكمة؛ لِأَنَّهَا ترك للقرآن لَا تأويل. كذا في شرح التأويلات(١).

(١) لم أقف عليه.

لأنه موجودٌ بصفةِ الكمالِ، وأنْ يكونَ مرئيًّا لنفسِه ولغيرِه من صفاتِ الكمالِ، والمؤمنُ لإكرامِه بذلكَ أهلٌ، لكنّ إثباتَ الجهةِ ممتنعٌ، فصارَ بوصفِه متشابهًا فوجبَ تسليمُ المتشابهِ على اعتقادِ الحقّيةِ فيهِ،

و«مثله» أيْ: ومثل هَذَا المثال أَو ومثل المتشابه إثبات جَواز رؤية الله تَعَالىٰ في الاعتقاد بالإبصار بالآخرة عِياناً أي: رؤيةً بالعَين، يُقال: عايَنتُ الشيءَ عياناً إذا رأيتَهُ بعينك، وقوله: عياناً هو في بعض النُسخ.

وَإِنَّمَا قيل بالاعتقاد لعدم إمكان ذَلِكَ في نفس الأمر لِأَنَّ ذَلِكَ يؤدي إِلَىٰ الحدوث، بَل هِيَ في نفس الأمر ثابتة.

وَقِيلَ: المراد مِنْ إثبات رؤية الله تَعَالىٰ إثبات كيفيتها؛ لِأَنَّ نفس الرّؤية ليست بمشابهه وقوله: «حقاً» أي: ثابتاً في الآخرة «بنص القرآن» وقوله: «بقوله عزّ وجلّ» بدل مِنْ قوله: «بنّص القرآن» بتكرير العاملِ وهو قوله عزّ وَعَلا: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] ووَجه التمسك به أَنَّ أهل اللغة اتفقوا عَلَىٰ أَنَّ النظر إذا عُدِّي بكلمة إِلَىٰ يُراد به رؤية العين، وفيه أسئلة وأجوبة تُعَرف في علم الكلام(١).

وَبدليل عقليٍّ وهو أَنَّ الله تَعَالىٰ موجود بالصفة الكمال عَلَىٰ مَا عرف، وَهَذَا كمالٌ وأيُّ كمال، وكونه تَعَالىٰ مرئيّاً لنفسه وَلغيره مِنْ صفات الكمال؛ لِأَنَّ مَنْ لَا يراه النّاسُ في الشاهد إِنَّمَا هو لعَجزه أَو نقصانه، فكذا في الغائب، وَذَلِكَ لِأَنَّ استتارَه عَن أعينِ الناس دليلٌ عَلَىٰ حَقارته واتّصافِه بالعيوب أَو عَلَىٰ عجزه فيستتر لئلا يَستقبحوه أَو يقصدوه بقتل أَو غير ذَلِكَ وهو لَا يقدر عَلَىٰ مدافعتهم ومقاومتهم لعَجزه وقوتهم، واللهُ تَعَالىٰ موصوف بصفات الكمال غالب عَلَىٰ كلّ شيء إذ له القدرة الشّاملة عَلَىٰ جميع المقدورات، وجلّ ربُّنا عَن النقصان إِذ له الكمالات الغائبة عَن الحصر، وجلّ تَعَالىٰ عَن العجز إِذ هو موصوف بالقدرة الأزليّة،

(١) ينظر غاية المرام في علم الكلام (ص: ١٧٤ -١٧٦)، المواقف - الإيجي (٣/ ١٦٥ -١٦٧).

وكذلكَ إثباتُ اليدِ والوجهِ حقٌّ عندَنا، معلومٌ بأصلِه، متشابهٌ بوصفِه، ولنْ يجوزَ إبطالُ الأصلِ بالعجزِ عن دركِ الوصفِ، وإنّما ضلّتِ المعتزلةُ من هذا الوجهِ، فإنّهم ردّوا الأصولَ لجهلِهم بالصفاتِ فصاروا معطّلةً،

فيكون عزّ وَعَلا مرئيّاً لغيره، وَهَذَا نفي لقول طائفة مِنَ المعتزلة وهي مَنْ أنكر أَنَّ الله يرَىٰ ذاته وَيُرىٰ، وأكثرهم عَلَىٰ أَنَّهُ تَعَالَىٰ يَرىٰ ذاته لكن لَا يُرىٰ، وَالمؤمن أهل للكرامات كالوِلاية والمحبّة وَالإيحاء إليه وَالكلام معه، وأهل للإنعام عَلَيْهِ بأنواع النعم، ورؤية الله تَعَالَىٰ مِنْ أجل النِعَم فيكون هو أهلاً لتلك الكرامة والنعمة أَيْضاً، وَإِنَّمَا ذكر رحمه الله ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ رُبَّ شيء يكون ممكناً في نفسه ثُمَّ لَا يقع لعدم أهله ومحلّه فثبت بِذَلِكَ كونه تَعَالَىٰ مرئيّاً لَكِنَّ إثبات الجهة يمتنع لكونه تَعَالَىٰ مُنَزّهاً عَنْهَا؛ لِأَنَّهَا توجب كونه تَعَالَىٰ محدوداً متناهياً وهو آيَةُ الحدُوث، وَإِذَا ثبت /ج:٤٥/ بالدّلائل أَنَّ الله تَعَالَىٰ قديم لَا يكون محدوداً متناهياً [فلَا يكون](1) في جهةٍ فبالنظر إِلَىٰ أصل الرؤية، وكونه ثابتاً بالنّص، قلنا: بوجوب أصل الرؤية، وَبالنّظر إِلَىٰ استدعاء الرؤية الجهة في الشّاهد كانت الرؤية ممتنعةً، فكان القول بجواز الرؤية متشابهاً مِنْ حيث الوصف أي: الكيفيّة وثابتاً مِنْ حيث الأصل.

ولن يجوز إبطال الأصل لتشابه الوصف؛ لِأَنَّ الوصف تبعٌ فَلَا يصحّ إبطالُ الأصل الثابت بالدّليل القطعيّ لبطلان التبعِ، كما أَنَّ في الشاهد لَا يجوز إبطال الأصل بسبب الجهل بالوصف كمن كَانَ عَلَىٰ شطّ نهر كبير لَا يتصوّر العبور مِنْ هَذَا النهر ورآه شَخصٌ فيمَا وراء النهر ثُمَّ رآه في هَذَا الجانب الذِي هو فيهِ فإنه لَا يشكّ في عبوره وإن جَهل طَريقَ العبور؛ لِأَنَّهُ ثبت كونه في هَذَا الجَانب بالدّليل القطعيّ وهو رؤيتُه إيّاه في هَذَا الجانب، فكذلك ههنا لَمَّا ثبت أصل الرؤية بالدّليل القطعيّ لَمْ يجز إبطاله للجهل بطريق الثبوت، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فوجب تَسليم المتشابه عَلَىٰ اعتقاد الحقيّة فيهِ مِنْ غير الاشتغال بأنّ كون المرئي في الشاهد

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

مِنَ القرائن / س:٢٤/ اللازمة أو مِنَ الأوصاف الاتفاقيّة كما هو طريق بعض أهل التحقيق في المتشابه.

وَقَالَ بَعض العلماء مِنَ المتأخرين رحمهم الله: كون المرئيّ ذا جهة في الشاهد لَيْسَ مِنَ القرائن اللازمة بَل إِنَّمَا كَانَ المرئيّ في الشاهد في جهة لِأَنَّهُ ذو جهةٍ فيُرَىٰ كَذَلِكَ، وَأَمَّا الله تَعَالَىٰ فليس بذي جهة فيُرَىٰ كَذَلِكَ؛ إذ الرؤية تحقّقُ الشيء بالبصر كما هو، والدّليل عَلَيْهِ أَنَّهُ تَعَالَىٰ يرانا لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق: ١٤] وَقَدْ اعترف بِذَلِكَ كثير مِنَ المعتزلة، ورؤية الله تَعَالَىٰ إيّانا مِنْ غير مقابلة ولا جهة، فَعُلِمَ أَنَّهَا لَيست مِنَ القرائن اللازمة للرؤية لِأَنَّ مَا كَانَ مِنْهَا لَا يتبدل بَيْنَ الشاهد والغائب بَل هِيَ مِنَ الأوصاف الاتفاقية، واعتبر هَذَا بِالعلم فإنه يُعلَم كلّ شيء كما هو إن كَانَ في الجهة يُعلم في الجهة وإن لَمْ يكن في الجهة يُعلَم في غَير الجهة، فعُلِم أَنَّ كون المرئيّ في الجهة مِنَ الأوصاف الاتفاقية لَا مِنَ القرائن اللازمة للرؤية، كما أن كون الرائي في الشاهد مُحدَثاً مِنَ الأوصاف الاتفاقية بالإجماع، فعُلم أَنَّهُ مرئي بأصله ووصفه وهو كونه متعرّياً عَن الجهة فلم يكن متشابهًا كذا قالوا، وفي ذلك منوع ومعارضات تعرف من موضعها.

وكذلك إثبات الوجه واليَد لله تَعَالَىٰ حق عند أهل السُّنَّة مَعلوم بأصلهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] وقولِه: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] متشابه بوصفه، وهو الكيفيّة لِأَنَّ الله تَعَالَىٰ منزّه عَن الجارحة، فَلَا نُبطل به الأصلَ المعلوم بسبب التشابه والعجز عَن درك الوصف.

فَإِنْ قيل: لَمَّا ثبت أصل الوجه وَاليد في حق الله تَعَالَىٰ هَل يصح إطلاق مَعناهما عَلَىٰ الله تَعَالَىٰ بغير العربيّة بأن يُقال: رُوْيِ خُدايْ، ودَسْتِ خُدايْ أم لَا[1]؟ قلنا: ذكر الإِمَام الأجل المُتقن مولانا جمال الدين المحبوبيّ رحمه الله في كتاب العتاق[2] في الفَرق بَيْنَ قوله: يا آزاد،

(١) رُوْيِ خُدايْ: وجه الله، دَسْتِ خُدايْ: يد الله.

(٢) من كتابه: تلقيح العقول في فروق المنقول، للمحبوبي: (ت:٦٣٠هـ)، وقد علمت من بعض المواقع أنه

وقوله يا حُرّ أَنَّ الفارسيّة إذا عُرّبت تكون أصلح وأوفق، أمّا العربيّة إذا فُرّست فسَدت، ألا ترىٰ أَنَّهُ يُقال: يدُ الله فوق أيديهم وَلا يقال: دَسْتِ خُدَايْ زِبْرِ هَمِهِ دَسْتها اَسْتْ، ولو قَالَ كفر به(١).

واعلم أَنَّ مَا ورد به النّص مِنَ الوجه ونحوه لَا يشتق مِنْهُ الاسم، فَلَا: يقال الله تَعَالىٰ متوجهٌ إِلَىٰ فلان بنظر الرّحمة أَو العناية ولا يُبدّل بلفظ آخر فَلَا يُبدّل لفظ العين بالباصرة وَلا لفظ القدم بالرِجّل.

ثُمَّ إنَّ المعتزلة لاشتباه الكيفيّة أنكرُوا الأصلَ ورَدّوه فصاروا معَطّلِةً بإنكارهم صفات الله أي: صاروا غيرَ قائلين بالصّفة لله تَعَالىٰ، بَل قَالُوا بخلو الذّات الله عَن الصّفات؛ لِأَنَّهَا لَو ثبتت لكانت غير الذّات لَا محالة، وَالقول بإثباتها في الأزل ينافي التوحيد، ومن هَذَا سَمّوا أنفسهم أهل التوحيد.

العَطَلُ بفتحتين يُستعمل في الخلوّ مِنَ الحَليّ في الأصل، وإن كَانَ يُستعمل في الخلوّ مِنَ الشيء يُقال: عَطِل الرّجل مِنَ المال. كذا في الصّحاح(٢)، واستُعير ههنا لعدم الصّفة.

ألا ترىٰ أَنَّ الصّفة تُسمّىٰ حليةً.

وَقَدْ نُقِل أَنَّ جَهم بن صَفوان كَانَ يدعو النّاس إِلَىٰ مذهبه الباطل وهو أَنَّ الله تَعَالىٰ عالم لَا عِلم له قادرٌ لَا قدرة له وَكَذَا في سائر الصّفات فجلس يوماً لهَذا الأمر وحوله أقوام كثيرة إذ جاء أعرابيٌّ فسمع مقالَته فألهمه الله تَعَالىٰ حقيقةَ مذهب أهل السُّنَّة والجماعة وأرشده إِلَىٰ بُطلان مذهب جهمٍ فأنشأ وَقَالَ:

ألا إنَّ جهمـــاً كافـــرٌ بـــان كفـــرُه ومن قَالَ يوماً قـــولَ جَهمٍ فقد كفرْ

حقق برسالة ماجستير في جامعة الأزهر.

(١) لأنّ معناها –تعالى الله عن ذلك–: يد الله تحت جميع الأيدي.

(٢) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٥/ ١٧٦٧).

لقد جُنَّ جهمٌ إذ يُسمّي إلهَهُ ... سميعاً بلا سمعٍ بصيرًا بلا بصرْ

عليمًا بلا علمٍ رضيًّا بلا رضًى ... لَطيفًا بلا لطفٍ خبيرًا بلا خبرْ

أيرُضيك أنْ لَو قَالَ -يا جهمُ- قائلٌ ... أبوك امرؤٌ حرٌّ خطيرٌ بلا خطرْ

مليحٌ بلا ملحٍ بهيٌّ بلا بَهَا ... طويلٌ بلا طولٍ يُخالفه القُصرْ

حليمٌ بلا حلمٍ وَفيٌّ بلا وَفَا ... فبالعقل موصوفٌ وبالجهل مشتهرْ

جوادٌ بلا جودٍ قويٌّ بلا قُوىٰ ... كبيرٌ بلا كبرٍ صغيرٌ بلا صغرْ

أمدحاً تراهُ أم هجاءً وسبّةً ... وهُزءً، كفاكَ اللهُ يا أحمق البشَرْ

فإنك شيطانٌ بُعثتَ لأمّةٍ ... تُصيّرهمْ عمّا قريبٍ الى سَقرْ

فرجعَ ببركة أبياته كثير مِنْ مُتابعي جهم.

وَكَانَ عبد الله بن المبارك رحمة الله عَلَيْهِ يقول إنّ الله تَعَالىٰ بعث الأعرابيَّ مرحمةً لأولئك فيجب عَلَىٰ كلّ أحد أنْ يعلّم معنىٰ هَذِهِ الأبيات لأولاده وعبيده وإمائه.

وَقَدْ ذكرَ أبُو بكر[١] عصمة هَذِهِ الجملة في أصول الدين[٢].

❁ ❁ ❁

(١) بكر: ساقطة من ج.

(٢) لم أقف على شيء لا عن المؤلف ولا عن المؤلَّف. وينظر الكافي شرح البزودي (١/ ٢٥٢-٢٥٣)

وتفسيرُ القسمِ الثالثِ أنّ الحقيقةَ اسمٌ لكلِّ لفظٍ أُريدَ بهِ ما وُضعَ لهُ، مأخوذٌ من حقَّ الشيءُ يحِقُّ حقًّا، فهو حقٌّ وحاقٌّ وحقيقٌ،

[الحقيقة والمجاز]

قَالَ رحمه الله : (وتفسيرُ القسم الثالث أَنَّ الحقيقة اسم لكلّ لفظ أريد به مَا وضع له) إِلَىٰ قوله: (وَذَلِكَ مثل النّص والقياس).

أقول: القسم الثالث في طرق استعمال النظم المذكور وَجريانه في باب البيان؛ إِذ استعمال اللفظ يكون في موضعه وغير موضعه ومع كثرة الاستعمال ووضوح البيان ومع استتار معناه، وهو ثالث باعتبار أصل التقسيم رابع باعتبار الأضداد المذكورة، وأقسامه أربعة الحقيقة والمجاز والصّريح والكناية، ودليل /ج:٤٦/ انحصاره فيهَا أَنَّ اللّفظ الذِي استعمل لإفادة المراد إِمَّا أَنْ يكون مستعملاً في مَا وضع له أَو في غير مَا وضع له، الأوّل الحقيقة والثاني المجاز، ثُمَّ كل منهما إِمَّا أَنْ يكون ظاهرَ المراد مَعَ كثرة الاستعمال أَو يكون مستترَ المراد، الأوّل الصّريح وَالثاني الكناية، أمّا الحقيقة فهي اسم لكلّ لفظ أريدَ به مَا وضِع له، فالحقيقة إِمَّا فعيلة بمعنىٰ مفعولة، مِنْ حَقّقتُ الشيءَ أحقّه إذا أثبتّه، فمعناها المثبتَة، والكلمة متىٰ استُعمِلت فيمَا كانت موضوعة له دالّة عَلَيْهِ بنفسها كانت مثبتةً في موضعها الأصليّ، وإِمَّا فعيلة بمعنىٰ فاعلة، مِنْ حقّ الشيء يحِقُّ إذا ثبتَ فهو حاقّ وحقيق أي: ثابت، ومنه ﴿الْحَاقَّةُ﴾ [الحاقة: ١] في اسم القيامة لِأَنَّهَا الثابتة الكائنة لَا محالَة، فمعنىٰ الحقيقة عَلَىٰ هَذَا الثابتة، والكلمة المستعملة فيمَا هِيَ موضوعة له ثابتة في موضعها الأصليّ، وَأَمَّا التاء فهو للتأنيث في الوجهين لتقدير لفظ الحقيقة قبل التسمية صفة مؤنث غير مجراة عَلَىٰ الموصوف وهو الكلمة. كذا في المفتاح(١).

(١) مفتاح العلوم (ص: ٣٦٠).

والمجازُ اسمٌ لما أُريدَ بِهِ غيرُ ما وُضعَ له، مَفعلٌ من جازَ يجوزُ بمعنى فاعِلٍ، أي: متعدٍّ عن أصلِه، ولا تُنالُ الحقيقةُ إلا بالسماعِ ولا تسقطُ عن المسمى أبدًا،

وَقِيْلَ التاء لنقل اللفظ مِنَ الوصفيّة إِلَىٰ الاسميّة، وقوله: «لكل لفظ» إشارة إِلَىٰ أَنَّ الحقيقة صفة اللفظ دون المعنىٰ، يُقال: لفظ الحقيقة وسميّت الحقيقة حقيقةً؛ لِأَنَّهُ حقّ لها أَنْ يُراد بِهَا مَا وُضع له وَهَذَا إِنَّمَا يتأتىٰ في اللفظ دون المعنىٰ، والإرادة ضدّ الكراهة وهي مَصدر أردت الشيءَ إذا طلبَتهُ نفسك ومَال إليه قلبك، والوضع عبارة عَن تعيين اللفظ بإزاء معنىٰ بنفسه. فقوله: «بنفسه» احتراز عَن المجاز إذا عيّنتَه بإزاء مَا أردته بقرينةٍ مثل رأيتُ أسداً يَرمي، فَإِنَّ ذَلِكَ التعيين لَا يسمّىٰ وضعاً، وَقد تقدّم في أوائل هَذَا الكتاب.

ثُمَّ الحقيقة لغويّة كالأسد فَإِنَّ لفظه موضوع لغة للحيوان المفترس، وعرفيّة كالدّابة فإنها وضعت لغة لكلّ مَا يَدبُّ عَلَىٰ الأرض، وَخُصِصّت في العُرف بالفرس وَالبغل وَالحمار، وشرعيّة كالصّلاة فإنها الدّعاء في اللّغة، وَفِي الشريعة هِيَ الأفعال المخصوصة.

ثُمَّ الحقيقة الشرعيّة تشمل أقسام النظم والمعنىٰ جميعاً مِنَ الخاص إِلَىٰ آخره ومن الظاهر إِلَىٰ آخره وغير ذَلِكَ، وَأَمَّا المجاز فهو اسم لِمَا أريد به غير مَا وضع له، مَفعل بمعنىٰ فاعلٍ أي: متعدّ عَن أصله إِلَىٰ غيره، مِنْ جاز المكان إذا تعدّاه، كالمولىٰ بمعنىٰ الوالي، ومنه قول الرّجل لغيره: حُبّك إيّاي مجاز، أي: هو باللّسان دون القلب الذِي هو موضع المحبّة ومعدنها. ثُمَّ الجواز حقيقة في الأجسام مجاز في غيرها وَكَذَا الثبوتُ حقيقة في الأجسام مجاز في غيرها، فلفظ الحقيقة مجاز في الحقيقة وَكَذَا لفظ المجاز مجاز في المجاز.

ثُمَّ قوله في تعريف المجاز: اسم لِمَا أريد به غير مَا وضع له إشارة إِلَىٰ أَنَّ المجاز مِنْ أوصاف اللفظ دون المعنىٰ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ يدل عَلَىٰ الجواز والتعدّي، وَذَلِكَ إِنَّمَا يتأتىٰ في اللّفظ لَا غير؛ لِأَنَّ المعنىٰ ثابت مستقرّ في كلا المحلّين، ولأن الفاصل بَيْنَ الحقيقة والمجاز صحة نفي المجاز عَن محلّه كما يَأتِي تقريره، والمعنىٰ لَا يستقيم نفيُه، وَلا يُقال: إنَّ استعمال اسم

الدّابة في الفرس استعمال اللفظ فيمَا وضع له مَعَ أَنَّهُ مجاز لأنا نقول: إنَّ الخاصّ مغاير للعام، وَاللفظ الموضوع للعامّ غير موضوع للخاصّ بخصوصيّته، فكان استعمالاً في غير مَا وضع له لغةً فكان مجازاً لغوياً.

ثُمَّ طريق معرفة الحقيقة السّماع عَن واضعي اللغة لِأَنَّ الأصل فيهَا الوضع ولا يعرف ذَلِكَ إِلَّا بالسّماع كالنّصوص في باب الشرع فإنها لَا تثبت حُججاً إِلَّا بالسّماع والنقل عمّن لَا يجوز عَلَيْهِ الكذب، والحقيقة لَا تسقط عَن المسمّىٰ أبداً أي: اللفظ [...][1] الحقيقيّ لَا يَسقط عمّا وضع له كالأسد لَا يسقط عَن الهيكل المخصوص أبداً، ولهذا لَا يصحّ نفي الحقيقة عَن محلّها، وَالمجاز يُنال بالتأمّل في طريقه؛ لِأَنَّهُ أمر معنويّ فَلَا بدّ له مِنَ الوقوف عَلَىٰ المعنىٰ وَذَلِكَ أَنْ يتأمل أَنَّ صحة المجاز بأيّ وجه تكون فَإِنَّ المجاز إِنَّمَا يصحُّ إذا كَانَ بَيْنَ الحقيقة وبينه تعلّق واتصال خاصّ يكون هو الباعث عَلَىٰ التجّوز وَاستعمال اللفظ في غير مَا وضع له.

وَذَلِكَ الاتصال عند أصحابنا رحمهم الله عَلَىٰ نوعين وهما الاتصال صورة والاتصال معنىٰ لَا ثالث لهما عَلَىٰ مَا سيأتي بيانه في موضعه إن شاء الله تَعَالَىٰ، فإِذَا وُجد ذَلِكَ الاتصال كَانَ المجاز نظير الحقيقة في حق ذَلِكَ الاتصال، فأطلق اسم تِلْكَ الحقيقة عَلَىٰ هَذَا المجاز بواسطة ذَلِكَ الاتصال، وَقِيلَ: المجاز يُنال بالتأمّل في طريقه، وَذَلِكَ بأن يتأمّل أَنَّ المجاز بأي طريق يصّح وَذَلِكَ عند وجود ستة أشياء: المستعار والمستعير والاستعارة والمستعار له والمستعار عنه وما تقع به الاستعارة، فعند وجود هَذِهِ الأشياء ينال المجاز في طريقه فيعتبر أي: معتبر المجاز بسبب التأمل في طريقه ويحتَذي بمثاله أي: يجعل المجاز مقتديًا بمثاله وهو الحقيقة، يعني يُنظَر أَنَّ في الحقيقة مَا هو مَخصوص به ومشهور فيهِ ثُمَّ وُجد المجاز نظيراً لتلك الحقيقة في حق ذَلِكَ الوصف المخصوص المشهور فاحتذىٰ المجاز بِذَلِكَ المثال وهو الحقيقة،

(١) ما بين المعقوفتين في ج: أي: اللفظ.
وهو تكرار.

والمجازُ يُنالُ بالتأمّلِ في طريقِه ليُعتبَرَ بهِ ويُحتذى بمثالِه، ومثالُ المجازِ من الحقيقةِ مثالُ القياسِ من النصِّ،

فأطلق اسم تِلْكَ الحقيقة عَلَىٰ هَذَا المجاز الذِي احتذىٰ بِهَا، يقال احتذىٰ مثالَه أي: اقتدىٰ به كذا في الصحاح(١).

وَلا يشترط في المجاز النقل عَن العرب في آحاد الصّور عَلَىٰ الأصحّ وإنما يكفي فيهَا الاتصال لِأَنَّهُ لَو كَانَ ذَلِكَ شرطاً لتوقف أهل العربيّة في إطلاق اللفظ المجازيّ عَلَىٰ النقل وَلَمْ يتوقفوا عَلَىٰ ذَلِكَ فدَلّ أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بشرط، ولأن المجاز وضع توسعةً للكلام فلو شُرِطَ فيهِ النقل وَالسّماع لَمَا اتسَع الكلام ولاختلّ المرام.

ومَا قَالَ المخالفُ مِنْ أَنَّهُ لَو جاز إطلاق الاسم عَلَىٰ الشيء للاتصال وَالعلاقة مِنْ غير سماع ونقل لكان هَذَا الإطلاق قياساً في اللغة أَو اختراعاً للغة أخرىٰ غير لغة العَرب وكلّ منهما باطل فكذا الأوّل، وبيان الملازمة أَنَّ إطلاق النخلة مثلاً عَلَىٰ المنارة إن كَانَ لِأَنَّهَا أطلِقت عَلَىٰ الإنسان للطول وهو موجود في المنارة كَانَ قياساً وَإِلَّا كَانَ اختراعاً مِنَ المطلق، فالجواب عنه أَنَّ العلاقة مصححة بالاستقراء كرفع الفاعل وَإِلَّا لزمَ مِمَّا ذكرتم كون رفع الفاعل قياساً أَو اختراعاً بأن يقال: إن كَانَ رفع زيد في قامَ زيد بالقياس عَلَىٰ رفع عمرو فِي قعد عمرو كَانَ قياساً وَإِلَّا اختراعاً / س:٢٥/ /ج:٤٧/ وَأنتم لَا تقولون به، ولا نسلّم أَنَّهُ لَو لَمْ يكن قياساً لكان اختراعاً؛ إذ ههنا قسم ثالث وهو تنصيص العرب عَلَىٰ جواز إطلاق اسم الحقيقة عَلَىٰ كل مَا بينه وبينها علاقة مخصوصَة، فَلَا يخرج الاسم بِذَلِكَ الإطلاق عَن لغتهم، كما في نحو رجل ورفع الفاعل.

ثُمَّ مثال المجاز مِنَ الحَقيقة مثال القياس مِنَ النّص؛ لِأَنَّ الحكم في المنصوص عَلَيْهِ يثبت بالنّص كما أَنَّ الموضوع له يثبت باللفظ ثُمَّ يتأمّل في معَاني المنصوص عَلَيْهِ لاستخراج المعنىٰ

(١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٦/ ٢٣١١).

المؤثر لتعدية الحكم إِلَىٰ غير المنصوص عَلَيْهِ، ولا يشترط في القياس السّماع مِنَ الشارع؛ لِأَن وضع القياس ليدرَكَ به حكم الحوادث مَعَ أَنَّهَا ممدودة غير معدودة، فلو شرط فيهِ السّماع لَمَا حصَل هَذَا الغرض وتعطّلت الحوادث التي بعد السّماع، إِذ لَا نهاية للحوادث لِأَنَّهَا كاسمها وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فيكتفى فيهِ بالتأمّل في معاني النصوص، كَذَلِكَ يتأمل في معاني الحقيقة وهي اللوازم المشهودة لها لَا كلّ معنىٰ كما في النّص لِمَا في اعتبار كلّ معنىٰ رفع الابتلاء، ألا ترىٰ أَنَّ العرب تُسمّي الشجاع أسداً للاشتراك في المعنىٰ الخاصّ اللازم المشهور له لَا في كل معنىٰ، فَإِذَا وُجد مثل ذَلِكَ المعنىٰ في محلّ آخر استعير هَذَا اللفظ له كما في القياس مَعَ النّص، إِلَّا أَنَّ التفاوت بَيْنَ الحقيقة والمجاز وبين النّص وَالقياس هو اعتبار المعَاني اللّغويّة في الحقيقة والمجاز واعتبار المعاني الشرعيّة في النّص وَالقياس.

وأمّا الصريحُ فما ظهرَ المرادُ بِهِ ظهورًا بيّنًا زائدًا، ومنه سُمّيَ القصرُ صرحًا؛ لارتفاعِه عن سائرِ الأبنيةِ، والصريحُ الخالصُ من كلِّ شيءٍ، وذلكَ مثلُ قولِه: أنت حرٌّ، وأنتِ طالقٌ،

[الصريح والكناية]

قَالَ رحمه الله: (وَأَمَّا الصرّيح فما ظهر المراد به ظهوراً بيّناً) إِلَىٰ قوله: (في باب بيان الحكم).

أقول: الصريح مَا ظهر المراد به ظهوراً بيّناً بحيث يسبق مراده إِلَىٰ أفهام السّامعين، نحو: بعت واشتريت وأنت حُرّ وَأنتِ طالقٌ، فإنه إذا أضيف ذَلِكَ إِلَىٰ المحلّ عَلَىٰ أي وجه يكون مِنْ نداء أَو وَصف أَو خبر يكون موجباً للحكم، حَتَّىٰ إذا قَالَ: يا حرّ أَو يا طالق أَو أنتِ حرّة أَو طالق أَو قَدْ حرّرتك أَو طلقتكِ يكون إيقاعاً نوىٰ أَو لَمْ ينو؛ لِأَنَّ عينه قائمة مقام معناه في إيجاب الحكم لكونه صريحاً فيه، وهو مَأخوذ مِنْ قولهم: صرّح فلان بكذا أي: أظهر مَا في قلبه لغيره مِنْ محبوبٍ أَو مكروه بأبلغ مَا أمكنه مِنَ العبارة، وصرّح النهار أي: ذهبَ سَحابه وأضاءت شمسُه، وصَرح الشيءُ إذا ظهر، ومنه سُمّي القصر صرحاً لارتفاعه وظهوره ظهوراً لَا يخفىٰ عَلَىٰ النّاظر وإن بَعُد. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا﴾ [غافر:٣٦].

والصريح هو الخالص مِنْ كلّ شيء، وَهَذَا اللفظ أي: لفظ الصريح موضوع للمعنىٰ الذِي ذكرناه آنفاً، ثُمَّ الصّريح أبلغ في الإظهار وَكشف المراد مِنَ النّص وإن كانا سَواءً في كونهما مَسوقين، ولهذا متىٰ أردتَ المبالغة في إظهار مراد النّص وصفتَه بالصّريح، وقلتَ: نصّ صريح أَو مصرّح أي: لَا شبهةَ فيهِ بوجه، وَالفَرق بَيْنَ الظاهر والصّريح مَعَ أَنَّ المراد بكلّ منهما ظاهر هو أَنَّ الصريح مَا انضَمَّ إليه كثرةُ الاستعمال، وَفِي الظاهر لَا تشترط تِلْكَ.

والكنايةُ خلافُ الصريحِ وهو ما استترَ المرادُ بِهِ مثلُ هاءِ المغايبة وسائرِ ألفاظِ الضميرِ، أُخذتْ من قولهم: كنيتُ وكنوتُ، ومنه قولُ الشاعر:

وإني لأكنو عنْ قذورَ بغيرِها * وأُعربُ أحيانًا بها وأُصارحُ

وهذهِ جملةٌ يأتي تفسيرُها في بابِ بيانِ الحكمِ.

كذا في ميزان الأُصُول[١].

وذكر مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله أَنَّ الظاهر قَدْ يكون بطريق الإشارة والصريح لَا يكون قطّ بطريق الإشارة، وَفرق آخر أَنَّ الظاهر لَا يكون مراداً بسَوق الكلام، وَالصّريح هو المراد بسوق الكلام[٢]، ثُمَّ الصريح قَدْ يكون حقيقةً نحو: بعتُ واشتريتُ، ومجازاً نحو: أنت طالق، وَكَقَوْلِهِ: لَا أضع قدمي فِي دار فلان، فإنه صَار مجازاً عَن الدّخول عُرفاً، وَإِلَىٰ ذَلِكَ أشار شمس الأئمة السرخسيّ رحمه الله[٣]، وقول الْمُصَنِّف رحمه الله: وَهَذَا اللفظ موضوع في كلام العرب لهذا المعنىٰ يدل عَلَىٰ أَنَّ الصريح إِنَّمَا يكون حقيقةً لَا مجازاً والكناية خلاف الصّريح، وهو مَا يكون المراد به مستوراً حقيقة كَانَ أَو مجازاً، ولهذا احتيج فيهَا إِلَىٰ النيّة وهي مأخوذة مِنْ قولهم: كنيتُ الشيءَ وكنوته إذا سترته، ودلّ عَلَىٰ ذَلِكَ قول الشاعر:

وإنّــي لأكنو عَــن قَــذور بغيرِها   وَأعــرِبُ أحياناً بِهَــا وأصارحُ[٤]

حيث ذكر أكنو في مقابله أصارح، ومنه سُميّ البيت كنّاً لِأَنَّهُ يُستَر به، والجعبةُ كنانةً لسترها السّهامَ، ومنه الكُنَىٰ وهو أَبُو فلان وأمّ فلان لِمَا في ذَلِكَ مِنْ إخفاء وجه التصريح

(١) ينظر ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٣٩٤).

(٢) فوائد البزدوي (١/ ٢٣٤)

(٣) أصول السرخسي (١/ ١٨٧).

(٤) من الطويل، ولم أقف على من نسبه.

إصلاح المنطق (ص: ١٠٨)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٦/ ٢٤٧٧).

بأسمائهم الأعلام، ومنه نكىٰ في العدو ينكَىٰ إذا أوصل إليه مضادّ مِنْ حيث لَا يشعر بِهَا، ومنه نكاياتُ الزّمان لوائجها الملمّة عَلَىٰ بَنيهِ مِنْ حيث لَا يشعرون، فمدار التركيب كيف مَا يتركب عَلَىٰ تأدية مَعنىٰ الخفاء، وقوله: «أخذت» أي: الكناية «مِنْ قولهم: كنيتُ وكنوتُ» عَلَىٰ مذهب الكوفيين فَإنَّ المصدر مأخوذ مِنَ الفعل عندهم، ومذهب البصريين بخلاف ذَلِكَ والقذور اسم امرأة تتقذّر أي: تتنزه عَن الأقذار، وأعرب بحجّته أي: أفصح، يعني أنّي أذكر غيرها وَأريدها خوفاً عَن عشيرتها وإخفاء لمحبتي إيّاها، وربما غلبني سكر المحبّة فأفصح بِهَا مِنْ غير تقيّة مِنْ أحد وأذكرها صريحاً.

وَقَدْ زعم بعض أهل المعاني أَنَّ الكناية مِنْ باب المجاز؛ إذ المجاز مَا جاوز موضوعه الأصليّ، والكنايةُ كَذَلِكَ، فإنها تُستعمل ويراد مِنْهَا المكنىٰ فتكون مستعملة في غير مَا هِيَ موضوعة له.

والصحيح عند أكثرهم أَنَّهَا مِنْ باب الحقيقة لِأَنَّ المجاز لَا بدّ له مِنْ قرينة مانعة عَن إرادة مَعنىٰ الحقيقة، والكناية عارية عَن هَذَا القيد فَلَا يكون مجازاً ولأنك تعتبر في ألفاظ الكناية مَعانيها الأصليّة مِنْ غير تأويل، وتُفيد بمعانيها معنىٰ ثانياً هو المقصود مِنَ المعنىٰ الأوّل.

ألا ترىٰ إِلَىٰ قول العرب: فلان طويل النِجاد فإنهم يُريدون به طويلَ القامة، إِذ نِجاد كل شخص وهو حمائل سيفه عَلَىٰ قدر قامته، وفلان كثير الرّماد أي: أَنَّهُ مِضيّاف؛ لِأَنَّ مَنْ كَانَ سخيّاً كثر جَمْرُه فيكثر إحراق الحطب تحت القِدر فتكثر الطبائخ فتكثر الأكلَةُ فتكثر الضِيفان فيصير مضيافاً، فعرفت بِذَلِكَ أَنَّهُ لَيْسَ في الكناية إخراجُ اللفظ عَن موضوعه.

ألا ترىٰ أَنَّ طول النِجاد مراد مَعَ طول القامة وكثرة الرّماد معتبرة مَعَ مَا يلزمها مِنَ الجود وإن كانت كثرة الرّماد غير مرادة لذاتها ولكن لإثبات الجود، وَالحقيقةُ لَا تراد قطّ في صورة المجاز، ويؤيّد هَذَا مَا ذكره الإمَام بدر الدين الكردريّ رحمه الله: الفرق بَيْنَ المجاز والكناية أَنَّ الكناية تجتمع مَعَ الحقيقة؛ لِأَنَّ الحقيقة مرادة في موضع /ج:٤٨/ الكناية؛ لِأَنَّ الكناية مَا انتقلت مِنْ موضعها الأصليّ، بَل يثبت اللوازم بواسطة ثبوته، والحقيقة ليست بمرادة

في موضع المجاز ضرورة انتقالها مِنْ موضعها الأصليّ إِلَىٰ موضع المجاز، لَكِنَّ الكناية فيهَا استتار المراد، وَهَذَا الاستتار يجوز أَنْ يكون في موضع الحقيقة كما إذا قَالَ لامرأته: أنت حرام ونوىٰ به الطلاقَ يثبت به الطلاق[1] البائن، أو في موضع المجاز كما في قوله تَعَالَىٰ: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ [المائدة: ٦] فإنه كناية عَن الحدث في محل المجاز بطريق إطلاق اسم المحلّ عَلَىٰ الحَال.

وَقِيلَ: الفرق بَيْنَ المجاز والكناية أَنَّهُ لَا جواز للمجاز بدون الاتصال بينه وَبين الحقيقة، وَالعرب تُكني الحبشيَّ بأبي البيضاء والضريرَ بأبي العيناء، وليس بينهما اتصال بَل مضادّة، ولكنّهم يكنون بالشيء عَلَىٰ وجه السخريّة أَو عَلَىٰ وجه التفاؤل، ثُمَّ المجاز جاز أَنْ يكون بيّناً جليّاً كقوله: عَليٌّ أسد الله، فإنه لَا يثبت مِنْهُ الهيكل المخصوص البتة، وَكَقَوْلِهِ: لَا أضعُ قدمي في دار فلان، وجاز أَنْ يكون خفيًّا كما في: لَا آكل مِنْ هَذِهِ الحنطة، وغير ذَلِكَ مِنْ صور الخلاف باعتبار المجاز، وَالفرق بَيْنَ الخفيّ والكناية أَنَّ الخفيّ مَا لا خفاء في ذاته لَكِنِ اشتبه مراده بعارض غير الصّيغة كقوله تَعَالَىٰ: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فإنه ظاهر في ذاته لَكِنَّ فرداً مِنْ أفراد السّراق اختّص باسم آخر فخفي المراد بهذا النّص فَإِذَا طُلِب مَعناه زال الخفاء ووجب القطع حكماً للنّص، وَأَمَّا الكناية فقد لَا تكون مفهومةَ المعنىٰ بنفسها مثل: هاء المغايبة ونحوها مِنَ الضّمائر فإنّها لَا تتميّز بنفسها، بَل بالنيّة أَو بدلالة الحال، والكناية مِنَ الصّريح كالمشترك مِنَ المفسّر.

---

(١) الطلاق: ساقط من س.

وتفسيرُ القسمِ الرابعِ أنّ الاستدلالَ بعبارةِ النصِّ هوَ العملُ بظاهرِ ما سيقَ الكلامُ له، والاستدلالُ بإشارتِه هو العملُ بما ثبتَ بنظمِه لغةً لكنّه غيرُ مقصودٍ ولا سيقَ له النصُّ،وليسَ بظاهرٍ من كلِّ وجهٍ، فسمّيناه إشارةً،

[معرفة طرق الوقوف على أحكام النظم]

[الاستدلال بعبارة النص وبإشارته]

قَالَ رحمه الله: (**وتفسير القسم الخامس أَنَّ الاستدلال بعبارة النّص هو العمل بظاهر مَا سيق الكلام له**) إِلَى قوله: (**هو الثابت بالنظم بعينه**).

أقول: هَذَا القسم فِي معرفة طرُق الوقوف عَلَىٰ أحكام النظم وهو راجع إِلَىٰ حظّ المستدلّ مِنْ حيث كيفيّةُ الوقوف عَلَىٰ المراد والمعاني، وهو خامس باعتبار الأضداد، رابعٌ باعتبار أصل التقسيم، وأقسامه أربعة: الاستدلال بعبارة النّص وَبإشارته وبدلالته وباقتضائه، وما سوىٰ ذَلِكَ فهو استدلال فاسد.

وبيان الانحصار فيهَا أَنَّ المستدلّ إِمَّا أَنْ يَستدل بمنطوق اللفظ أَو بمفهومه اللغويّ أَو لَا بمنطوقه، أَو لَا بمفهومه، الثّاني دلالة النّص، وَالأوّل إِمَّا أَنْ يَستدلّ بمسوقه أو لا، الأوّل عبارة النّص، وَالثاني إشارة النّص، وإن لَمْ يَستدلّ بمنطوقه ولا بمفهومه فإمّا أَنْ يفتقر إليه النّص في تصحيحه أو لا، الأوّل اقتضاءُ النّص، وَالثاني الاستدلال الفاسد الذِي سيأتي ذكره، أمّا الاستدلال بعبارة النّص فهو العمل بظاهر مَا سيق الكلام له وأريد به قَصداً، كالاستدلال عَلَىٰ وجوب الصّلاة بعبارة قوله تَعَالَىٰ: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [الأنعام: ٧٢] وَقَالَ شمس الأئمة السرخسيّ رحمه الله: الثابت بعبارة النّص مَا كَانَ السياقُ لأجله ويُعلم قبل

التأمّل أَنَّ ظاهر النّص متناول له(١) (٢).

ثُمَّ العبارة لغة تفسير الرؤيا، يقال: عبرت الرؤيا عبارة أي: فسّرتها(٣)، فسمّيت الألفاظ الدالة عَلَىٰ المعاني عبارات؛ لِأَنَّهَا تفسّر مَا هو مستور في الضمير كما أَنَّ المعبّر يفسّر مَا هو مستور له، وَأَمَّا الاستدلال بإشارة النّص فهو العمل بِمَا ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق الكلام له، وَإِنَّمَا وقع بَيْنَ أثناء المقصود وليس هو بظاهر مِنْ كلّ وجه، بَل مِنْ وجهٍ دون وجه؛ إِذ مِنْ حيث إِنَّهُ لَمْ يسق الكلام له لَيْسَ بظاهر، وَمن حيث إنَّ المراد به معلوم ظاهر ويثبت الحكم بالنظم فسمّي إشارة، فقوله: «لكنه غير مقصود» تعرّض لجانب المعنىٰ، وقوله: «ولا سيق الكلام له» تعرّض لجانب اللّفظ، والضمير في «الكنه» راجع إِلَىٰ «مَا»، وقوله: «وليس بظاهر مِنْ كلّ وَجه» لَيْسَ مِنْ تمام التعريف بَل هو ابتداء كلام يشير به إِلَىٰ تعليل تسمية هَذَا القسم إشارةً.

ثُمَّ الإشارة لغة هِيَ الإيماء، فكأنّ السّامع غفل(٤) عَن المعنىٰ المضمون في النص لإقباله إِلَىٰ مَا دلّ عَلَيْهِ ظاهر الكلام فالنّص يشير إليه، ونظير ذَلِكَ مِنَ المَحسوس مِنْ نظر إِلَىٰ شخص هو مقبل عَلَيْهِ ويدرك مَعَ ذَلِكَ غيرَه بإشارة لحظات بَصره وَأطراف عَينيه يمنةً ويَسرةً مِنْ غير قصد، فما يقابله فهو المقصود بالنظر، ومَا يقع عَلَيْهِ أطراف بصره فهو مرئيّ بطريق الإشارة تبعاً لَا قصداً، ومن رمىٰ إِلَىٰ صَيد فأصاب صيدين بزيادة حذقه في ذَلِكَ العمل فإصابةُ الذِي قصَد منهما موافق للعادة، وإصابة الآخر فضلٌ عليها حصلَت بزيادة حذقه، وَقَدْ عُلم أَنَّهُ مباشر فعل الاصطياد فيهما، فكذلك ههنا، الحكمُ الثابت بالعبارة والإشارة ثابت بالنّص، وَإِن كَانَ أحدهما مقصوداً والآخر لَا، وَقَالَ شمس الأئمة السرخسيّ رحمه الله: الثابت بإشارة النّص مَا لَمْ يكن السّياق لأجله ولكنّه يُعلَم بالتأمّل في معنىٰ اللفظ مِنْ غير

---

(١) له: ساقطة من ج.

(٢) أصول السرخسي (١/ ٢٣٦).

(٣) ينظر القاموس المحيط (ص: ٤٣٤).

(٤) في ج: عقل.

كرجلٍ ينظرُ ببصرِه إلى شيءٍ ويدركُ معَ ذلكَ غيرَه بإشارةِ لحظاتِه، ونظيرُه قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ [الحشر: ٨] إنما سيقَ النصُّ لاستحقاقِ سهمٍ من الغنيمةِ على سبيلِ الترجمةِ لِما سبق،

زيادة فيهِ ولا نقصان، وَبِهِ يتم البلاغة وَيَظهر الإعجازُ[١]، وَنظائرُ الاستدلال بعبارة النّص كثيرة مِنْهَا قوله تَعَالىٰ: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ [الحشر: ٨] / س:٢٥/ فإنه سيق نظم هَذِهِ الآية لإيجاب سهمٍ مِنَ الغنيمة عَلَىٰ سبيل الترجمة -بفتح التاء والجيم، أيْ: البَيان والتفسير- لِمَا سبق مِنْ مصَارف الخُمس مِنَ الغنيمة في قوله تَعَالىٰ: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحشر: ٦] إِلَىٰ أَنْ قَالَ تَعَالىٰ: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ [الحشر: ٨] وإنّ قوله: «للفقراء» بدل مِنْ قوله: «ولذي القربىٰ» والمعطوف عَلَيْهِ، عَلَىٰ مَا ذكر في الكشّاف، لَا مِنْ قوله: «لله وَللرّسول» والمعطوف عليهما؛ لِأَنَّ الله عزّ وجلّ أخرج رسولَه ﷺ مِنَ الفقراء في قوله: ﴿وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الحشر: ٨]، يعني: لَمَّا كانوا ناصرين للرّسول لَا يجوز إبدال النّاصر مِنَ المنصور إذ كانا مَقصودين بالذكر حينئذ والبدل والمبدل غير مَقصودين وَأنَّهُ يترفّع برسول الله عَن التسمية بالفَقر[٢].

وفي هَذَا البَدل زيادةُ تشريفٍ لهم للتخصيص بعد التعميم، ثُمَّ اسم الفقراء إشارة إِلَىٰ زوال أملاكهم عما خلّفوا في دار الحرب وهي مكّة بسَبب استيلاء الكفّار عليها؛ لِأَنَّ الله تَعَالىٰ سمّاهم فقراءَ مَعَ إضافته تَعَالىٰ الدّيارَ والأموال إليهم، وَالفقير حقيقة مَنْ لَا يملك المالَ، لَا مَنْ بَعُدت يدُه عَن المال، إذ الفقر ضدّ الغِنىٰ، والغنيُّ مَنْ يملك المال حقيقةً /ج:٤٩/ لَا مَنْ قَرُبَ يدُه مِنَ المال[٣]، فَإِنَّ المودَع لاَ يعَدّ غنياً لاَ شرعاً ولا عقلاً مَعَ قرب

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٣٦).

(٢) ينظر تفسير الزمخشري (٤/ ٥٠٣- ٥٠٤).

(٣) أصول السرخسي (١/ ٢٣٦).

واسمُ الفقراءِ إشارةٌ إلى زوالِ ملكِهم عمّا خلفوا في دارِ الحربِ، وقوله: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] سيقَ لإثباتِ النفقة،

يده مِنَ المال، وَكَذَا المكاتب لَا يعدّ غنياً حقيقة وإن كَانَ في يده مِنَ الأموال، وابن السبيل لَا يعَدّ فقيراً مَعَ بُعد يَده عَن المال، وكونه مِنْ جملة المصارف مبنيّ عَلَىٰ الحاجة الناجزة دون صفة الفقر، بدليل وجوب الزكاة عَلَيْهِ في المال الذِي خلّاه في وطنه، فثبت بهذا المجموع أنّ المؤثر في الفقر وَالغِنىٰ الملك وعدمُ الملك، لَا قرب اليد وبُعدُها.

وَهَذَا حكم ثابت بصيغة الكلام مِنْ غير زيادة وَلا نقصان، ولكن لَمّا كَانَ لَا يتبيّن ذَلِكَ إِلَّا بالتأمّل اختلف العلماء رحمهم الله فيهِ لاختلافهم في التأمّل، وَلِهَذا قيل: الإشارةُ مِنَ العبارة بمنزلة الكناية مِنَ الصّريح، أو بمنزلة المشكل مِنَ الواضح، وبهذا يُعرف الفرق بَيْنَ الظاهر والإشارة فإنّهما وإن استويا في أَنَّ الكلام لَمْ يُسَق لهما إِلَّا أنهما افترقا مِنْ حيث إنَّ الإشارة تقع خفيّةً فتَحتاج إِلَىٰ نوع تأمل، بخلاف الظاهر، فإنه يُعرف في أوّل مَا قرع السمع مِنْ غير تأمّل، وإنّ الظاهر مِنْ أقسام النظم، والإشارة مِنْ أقسام المعنىٰ، وَبِهِ يعرف الفرق بَيْنَ الإشارة والنّص أَيْضاً، فَإِنَّ النّص هو المراد بالإيجاب، بخلاف الإشارة، والعبارةُ قَدْ تخلو عَن الإشارة، والنّص لَا يخلو عَن الظاهر، فَإِنَّ النّص فيهِ مَا في الظاهر وازدادَ عَلَيْهِ بزيادة بيانٍ وهي السَوقُ، وَمِنْهَا قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ له رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] فَإِنَّ سياقه لإثبات النفقة، وبقوله: «وَعَلَىٰ المولود له» أشار إِلَىٰ أَنَّ النسب إِلَىٰ الآباء حَتَّىٰ لَو كَانَ الأب قرشيّاً وَالأم أعجميّة يُعدّ الولد قرشيّاً في بَاب الكفاءة والإمامة الكبرىٰ، وَفِي العكس بالعكس وَذَلِكَ لِأَنَّهُ ذكرَ بحرف اللام الذِي هو للاختصاص كما يقال: المال لزيد، وَالجلُّ للفرس، أي: مختّص به فيقتضي اختصاص كل النّسب بالمولود له وهو الأب، وَإِلَّا لَا يكون مختصّاً به لِأَنَّهُ حينئذ يكون بعض المولود له وَإِنَّهُ لَا اختصاص فيه.

وقوله تَعَالَىٰ: «وَعَلَىٰ المولود له» أي: عَلَىٰ الذِي وُلد له وهو الأب، وَلَهُ في محل الرّفع عَلَىٰ

وأشارَ بقولِه تعالى: ﴿ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ إلى أنّ النسبَ إلى الآباءِ، وإلى قولِه عليه السلام: أنتَ ومالُكَ لأبيكَ) وقولُه: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥] سيقَ لإثباتِ منّةِ الوالدةِ على الولدِ،

الفاعلية نحو «عَليهم» في ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧]، و«رزقهنّ وكسوتهّن» أي: طعَام الوالدات وَلباسهنّ بالمعروف أي: مِنْ غير إسراف ولا تقتير نظراً للجانبين، وَكَذَا أشار بقوله تَعَالىٰ «وَعَلىٰ المولود له» إلَىٰ قوله ﷺ: أنت ومَالك لأبيك(١).

لِأَنَّ الإضافة باللام دليل الملك في محلّ يقبله كما يقال: الغلام لزيد، فيقتضي ملكَ الذّات لكن لَا يتحقق الملك في ذاته لكونه ابنَه فيصرَف إلَىٰ النسب، وَكذلك لَا يتحقق ملك الرقبة في ماله لِأَنَّهُ ملك الرقبة في جَميعه ثابت للابن فصُرف إلَىٰ جواز تملك أبيه عند الحاجة، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فقوله تَعَالىٰ: «وَعَلىٰ المولود له» دليل عَلَىٰ أَنَّ للأب تأويلاً في نفس الولد وماله، وَلِهَذا قلنا: إنَّ الولد لَا يَستوجب العقوبةَ عَلىٰ(٢) والده بإتلاف نفسه ولا يُحَدّ بوطء جاريته وإن عَلِم الوالدُ حُرمَتها عَلَيه، وَسبب ذكر الحَديث مَا ذكر في الكشّاف: أَنَّ رجلاً شكا إِلَىٰ رسول الله ﷺ أباه وَإِنَّهُ يأخذ ماله فدعا به فَإِذَا هو شيخ يتوكأ عَلَىٰ عصَاه فسألهُ فقال: إِنَّهُ كَانَ ضعيفاً وأنا قويّ وَفقيراً وأنا غني فكنت لَا أمنعه شيئاً مِنْ مالي، واليوم أنا ضعيف وهو قويّ وأنا فقير وهو غنيّ وَيبخل عليّ ماله فبكىٰ عَلَيْهِ السّلام وَقَالَ: مَا مِنْ حجر ولا مدر يسمع هَذَا إِلَّا بكىٰ، ثُمَّ قَالَ للولد: أنت ومالك لأبيك(٣).

وَمِنْهَا قوله تَعَالىٰ: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥] فَإِنَّ الثابت بعبارة النّص ظهور المنّة للوالدة عَلَىٰ الولد دلّ عَلَىٰ ذَلِكَ سياقه وسباقه كما ذكرناه قبل ذَلِكَ في بيان

---

(١) سنن ابن ماجه (٢/ ٧٦٩)، برقم (٢٢٩١).

(٢) في ج: وعلى.

(٣) تفسير الزمخشري (٢/ ٦٥٩).

وفيه إشارةٌ إلى أنّ أقلّ مدةِ الحملِ ستةُ أشهرٍ إذا رفعت مدةُ الرضاع، وهذا القسمُ هو الثابتُ بعينِه،

معارضة الظاهر مَعَ النّص وَالثابتُ بإشارته وهو أنَّ أدنىٰ مدّة الحمل ستّة أشهر؛ لِأَنَّهُ ثبت بنصٍّ آخر أنَّ مدّة الرّضاع حولان وهو قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤]فيبقىٰ للحمل ستة أشهر إذا رُفعت مدّة الرضاع وهي أدنىٰ مدّة يتصوّر فيهَا وضع الولد، فكان هَذَا في الحقيقة مِنْ قبيل بيان الضرورة كما في قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١]فإنه لَمَّا رفع الثلث للأمّ كَانَ الباقي وهو الثلثان للأب؛ لِأَنَّهُ لَا وارثَ غيرهما، فكذا هنا لَمَّا رفعت مدّة الرضاع مِنْ ثلاثين شهراً بقي للحمل ستّة أشهر.

وَقَدْ خفي ذَلِكَ عَلَىٰ أكثر الصحابة رضي الله عَنْهُم واختّص بفهمه ابن عباس رضي الله عنهما فَلَمَّا ذكر ذَلِكَ لهم قبلوا ذَلِكَ مِنْهُ فاستحسنوا قوله، وَقِيْل: إنَّ رجلاً جاء بامرأة إِلَىٰ عثمان رضي الله عنه وَقَالَ: تزوّجتُها فولدت لستّة أشهر مِنْ وقت النكاح فأراد عثمان رضي الله عنه أَنْ يرجمها فقال ابن عبّاس رضي الله عنه: لَو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم أي: لغَلبتكم في الخصومة، فقال عثمان: كيف؟ فقال ابن عبّاس: قَالَ الله تَعَالَىٰ: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥] إذا ارتفعت مِنْهَا مدّة الرّضاع وهو حولان بقي ستة أشهر، وَقَدْ قَالَ الله تَعَالَىٰ: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] فحمدَ الله عثمان عَلَىٰ ذَلِكَ وَأثنىٰ عَلَىٰ ابن عبّاس(١).

وروي هَذِهِ الحكاية عَن عمر وعليّ رضي الله عنهما(٢).

وَالمراد مِنْ قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَفِصَالُهُ﴾ [لقمان: ١٤] مدّة الرّضاع لَا الفطام، ولكن عبّر عَن

(١) ينظر: الأصل للشيباني (٤/ ٤٢١-٤٢٢)، مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٧/ ٣٥١)، برقم (١٣٤٤٦)، أصول السرخسي (١/ ١٣٥).
(٢) في موطأ مالك (٥/ ١٢٠٤) أنها حصلت بين سيدنا علي وسيدنا عثمان.

الرّضاع به لِأَنَّ الرّضاع يليه الفصال ويلابسه لِأَنَّهُ ينتهي به والمقصود هو الدّلالة عَلَىٰ الرّضاع التّام المنتهي بالفصال، ثُمَّ الإشارة إِنَّمَا تثبت بِهَذِهِ الآية إذا كَانَ المراد مِنَ الحَمل هو الحمل في البطن كما ذهب إليه الجمهور، أمّا إذا كَانَ المراد مِنْهُ هو الحمل بالأيدي إِذ الطفل يُحمل باليد في هَذِهِ المدّة غالباً فَلَا تثبت بِهَا الإشارة وتكون الآية حجة لأبي حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ لِأَنَّ المدّة المذكورة للحمل وَالفصال جميعاً(١)، وَقَدْ قام المنقّص لأحدهما فبقي الباقي عَلَىٰ ظاهره فتكون مدّة الرّضاع ثلاثين شهراً.

فَإِنْ قيل: العادة المستمرّة في مدّة الحمل تسعة أشهر فكان المناسب في مقام المنّة ذكر الأكثر المعتاد لَا ذكر الأقل النادر كما في جانب الفصال قُلنا: قَدْ قيل: نزلت الآية في أبي بكر رضي الله عنه حملَته أمّه بمشقة ثُمَّ وضعته أمه عَلَىٰ تمام ستّة أشهر، وَقِيْلَ: نزلت في الحسن والحسين رضي الله عنهما وضعته أمّه عَلَىٰ مَا ذكر مِنَ المدّة. كذا في شرح التأويلات(٢).

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يَستقيم ذكر مَا وراءها لئلا يؤدي إِلَىٰ الكذب، وَلِأَنَّ /ج:٥٠/ هَذِهِ المدّة أقل مدّة الحمل إِذ الصبي لَا يعيش إذا وُلد لأقل مِنْ ستة أشهر فتكون مشقّة الحَمل في هَذِهِ المدّة موجودة لَا محالة في حق كل مخاطب فيكون اعتبار مَا هو المتيقن به أدخل في باب المنّة، بخلاف الفصال لِأَنَّهُ لَا حدّ لجانب القلّة فاعتبر فيهِ الأكثر؛ لِأَنَّهُ هو الغالب فيهِ.

فَإِنْ قِيلَ: لَا بدّ في الإشارة مِنْ لفظ يدل عَلَىٰ المشار إليه، وَليس ذَلِكَ في مَا ذكرت، قلنا: قوله «ثلاثون» تشمل أفراده فتكون الستة بعض مَدلوله فكانت ثابتة بالنظم، وذُكر أَنَّ سقوط النجاسة عَن سُؤر الهِرّة ثابت بدلالة الكتاب الذِي أوجب سقوط الاستئذان في غير الأوقات الثلاثة لعلّة ضرورة الطَوف في قوله تَعَالَىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النور: ٥٨] إِلَىٰ أَنْ قَالَ: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحُۢ بَعْدَهُنَّ ۚ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم﴾ [النور: ٥٨] فَإِنَّ هَذَا الحكم بعينه ثابت بعبارة الحديث حيث قَالَ

(١) ينظر الاختيار لتعليل المختار (٣/ ١١٨).

(٢) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان (٤/ ٢٠)، تفسير الماتريدي (٩/ ٢٤٥).

ﷺ: الهِرّة ليست بنجسة، فإنها مِنَ الطّوافين عليكم وَالطوّافات[1]. لَكِنّ دلالة الكتاب فيهِ قامت مقام الإشارة.

وَمِنْه قوله تَعَالىٰ: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧] إِلَىٰ أَنْ قَالَ تَعَالىٰ: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] إذ الثابت بعبارة النّص إباحةُ الأفعال في ليالي شهر رمضان ونسخ مَا كَانَ ثابتاً قبله مِنَ التحريم، وَالثابت بإشارته صحة الصوم مَعَ الجنابة وجواز أَنْ يصبح الصّائم جنباً؛ لأن مِنْ ضرورة إباحة الجماع إِلَىٰ طلوع الفجر أَنْ يُصبح جُنباً، وَقَدْ أمِر بالصوم بعد ذَلِكَ.

وَمِنْهَا قوله تَعَالىٰ: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فَإِنَّ الثابت بعبارته وجوب الصيام نهاراً والثابت بإشارته تأدّي الصوم بالكفّ عَن الأكل والشرب وَالجماع؛ إِذ الآية سيقت لبيان تقسيم الزّمان للفطر وَالصوم؛ إِذ الصوم لَا يمكن وصالاً شرعاً، فَلَا بدّ أَنْ يكون الزّمان في حقّه قسمين، فقسم الليالي للفطر وأباح فيهَا الأكل والشّربَ والجماع، وَقسم الأيّام لِضدّه وهو الصّوم، فعرَفنا أَنَّ العلامة في قسم الصوم ضدّ العلامة في قسم الفطر، وَذَلِكَ هو الكف عَن الأكل وَالشرب والجماع وأنّ الصوم يتأدّىٰ بِذَلِكَ، وأنّ الكل عَلَىٰ نمط واحد في حكم الصّوم، وَلِهَذَا جعلنا الجماع ضدّاً للصوم كالأكل والشّرب وسَوّينا بينهما في حكم الكفارة.

وَمِنْهَا قوله ﷺ: أغنوهم عَن المسألة في مثل هَذَا اليوم[2].

فَإِنَّ الثابت بعبارته وجوب أداء صَدَقة الفطر في يوم العيد إِلَىٰ الفقير، وَالثابت بإشارته أحكام، مِنْهَا أَنَّهَا لَا تجب إِلَّا عَلَىٰ الغنيّ؛ إذ الإغناء إِنَّمَا يتحقق مِنَ الغنّي كالتّمليك لَا يتحقق إِلَّا مِنَ المالك، وَالغِنىٰ الشرعيُّ مقدّر بملك النصاب، وَمِنْهَا أَنَّ الواجب الصّرف إِلَىٰ المحتاج، لِأَنَّ إغناء الغنيّ لَا يتحقق، وَمِنْهَا أَنَّهُ ينبغي أَنْ يُعَجلَ أداؤها قبل الخروج إِلَىٰ

---

(١) بنحوه في سنن أبي داود (١/ ١٩)، برقم (٧٥)، السنن الكبرى للنسائي (١/ ٩٥)، برقم (٦٣).

(٢) الأصل للشيباني (٢/ ١٧٣)، وبنحوه في سنن الدارقطني (٣/ ٨٩)، برقم (٢١٣٣).

المُصَلّىٰ ليستغني الفقير عَن المسألة ويحضرَ المُصلّىٰ فارغ البال عَن قوت العيال غيرَ محتاج إِلَىٰ السؤال.

ولهذا قَالَ أَبُو يوسف رحمه الله: لَا يجوز صرفها إِلَّا إِلَىٰ فقراء المسلمين.

ففي قوله ﷺ «في مثل هَذَا اليوم» إشارة إِلَىٰ ذَلِكَ أي: أَنَّهُ يوم عيدٍ للفقراء وَالأغنياء جميعاً وَذَلِكَ إِنَّمَا يتمّ للفقراء إذا استَغنوا عَن السؤال.

وَقَالَ أَبُو حنيفة ومحمد رحمة الله عليهما هو كَذَلِكَ إِلَّا أَنَّ في هَذَا إشارة إِلَىٰ أَنَّ الأولىٰ أَنْ تَصرفها إِلَىٰ فقراء المسلمين كما أَنَّ الأولىٰ أَنْ تُعَجّل أداءها قبل الصّلاة وإن كَانَ التأخير جائزاً، وَمِنْهَا أَنَّ وجوب الأداء يتعلّق بطلوع الفجر لِأَنَّ اليوم اسم للوقت مِنْ طلوع الفجر إِلَىٰ غروب الشمس، وإنما يُغنيه عَن المسألة في ذَلِكَ اليوم أداءٌ فيه، وَمِنْهَا أَنَّهُ يتأدّىٰ الواجب بمطلق المال لِأَنَّهُ اعتبر الإغناء وَذَلِكَ يحصل بالمال المطلق، وربّما يكون حصوله بالنقد أتمّ مِنْ حصوله بالحنطة وَالشعير، وَمِنْهَا أَنَّ الأولىٰ أَنْ يصرف صدقته إِلَىٰ مسكين واحد؛ لِأَنَّ الإغناء بِذَلِكَ يحصل، وَإِذَا فرّقها عَلَىٰ المسَاكين كَانَ هَذَا في الإغناء / س:٢٦/ دون الأوّل، ومَا كَانَ أكمل مِمَّا هو المنصوص عَلَيْهِ كَانَ أفضلَ، فهذه أحكام عرفت بإشارة النّص[1].

وقوله: «وَهَذَا القسم» أي: الاستدلال بإشارة النّص «هو الثابت» بالنظم «بعينه» كالاستدلال بعبارة النّص بخلاف الثابت بدلالة النّص وَمقتضاه عَلَىٰ مَا سيأتي ذكره، وَعَلَىٰ هَذَا يكون قوله: «هو الثابت» للتَأكيد لَا للتخصيص.

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٤٠).

وأمّا الثابتُ بدلالةِ النصِّ فما ثبتَ بمعنى النصِّ لغةً لا اجتهادًا ولا استنباطًا، مثلُ قولِهِ تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] هذا قولٌ معلومٌ بظاهرِه،

[الثابت بدلالة النص]

قَالَ رحمه الله: (**وَأَمّا الثّابت بدلالة النّص**) إِلَىٰ قوله: (**وَإِنَّهُ يعمل عمل النّص**).

أقول: دلالة النّص مَا ثبت بمعنىٰ النّص لغةً لَا اجتهاداً ولا استنباطاً بالرأي، عَلَىٰ معنىٰ أَنَّ مَنْ كَانَ عالماً بلسان العرب ولغتها يَفهم الحكم الثابت بدلالة النّص مِنْ غير تأمّل سَواء كَانَ فقيهاً أَو غيره، بمنزلة الحكم الثالث ببديهة العَقل، فإنه يُعرف مِنْ غير تأمّل، فقوله: «لغةً» تمييز أي: بمعناه مِنْ حيث اللّغة لَا مِنْ حيث الشرع، وقوله: «لَا اجتهادا ولا استنباطاً» مترادفان، وأنه نفي لكون الدلالة قياساً، ونظيرها قوله تَعَالىٰ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] فالتّأفيف فعل معلوم بظاهره لغة، وهو التصويت بالشفتين عند التكرّه وَالتضجّر، وَمعلوم بمعناه أَيْضاً وهو الأذىٰ، وَذَلِكَ معنىٰ يُفهم مِنْ هَذَا النّص لغة حَتَّىٰ شارك فيهِ الفقيه غيره وَهَذَا كالضرب فَإِنَّ له معنىٰ لغوّياً وهو استعمال آلة التأديب في محلّ صالح للإيقاع فيهِ، وَهَذَا المعنىٰ يفضي إِلَىٰ شيء آخر وهو الإيلام، وَذَلِكَ مستفاد مِنَ المعنىٰ اللغويّ لَا عينه، فما يُفضي إليه المعنىٰ اللغويّ وهو الإيلام هو دلالة النّص؛ لِأَنَّهُ ثابت بالمعنىٰ اللغوي لَا باللّفظ.

كذا قَالَ الإِمَام بدر الدّين الكرديّ رحمه الله.

وَإِذَا ثبت أَنَّ الأذىٰ معنىٰ يفهم مِنَ النّص لغةً وَأَنَّهُ المقصود ثبت الحرمة في حقّه فصار كأنّه قَالَ: لَا يؤذهما، ثُمَّ باعتبار هَذَا المَعنىٰ وهو الأذىٰ تعدّىٰ حكمه أي: حكم التأفيف وهو الحرمةُ إِلَىٰ الشتم والضرب سبب ذَلِكَ المعنىٰ فَإِنَّ الإيذاء موجود فيهما مَعَ زيادة، وقوله: «كمعنىٰ الإيلام مِنَ الضرب» يعني لَو قيل: لَا تَضرب، يعلم مِنْهُ النهي عَن الإيلام كما لَو

قَالَ: لَا تُؤلم، فكان معنىٰ الإيلام يُفهم مِنَ الضرب، ألا ترىٰ أَنَّهُ لَو حلف لَا يَضرب امرأته، فخنقها أَو عَضّها أَو مدّ شعرها حنث، كما لَو حلف لَا يُؤلم امرأته.

وقوله تَعَالىٰ: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠] فإنه عرف أَنَّ الغرض مِنْ تحريم أكل مال اليتيم ترك التعرّض له فيثبت الحكم في الإحراق /ج:٥١/ والإهلاك أَيْضاً دلالة، وَإِذَا ثبت أَنَّ دلالة النّص هِيَ مَا ثبت بمعنىٰ النّص لغة فمن حيث إِنَّ ذَلِكَ المعنىٰ المقصود كَانَ ثابتاً مِنْ جهة المعنىٰ لَا مِنْ جهة العبارة، ثُمَّ نسمّي ذَلِكَ عبارة النّص ومن حيث إِنَّهُ كَانَ ثابتاً بمعنىٰ النّص لغةً لا رأيًا لوضوحه سمي ذلك دلالة النص وليس المراد من قوله: ما ثبت بمعنى النص لغة ظاهر معنى اللغة؛ لِأَنَّ ذَلِكَ ثابت باللفظ فكان عبارةً إذا كَانَ مَسوقاً، وَإِنَّمَا المراد مَا يؤدي إليه مَعنى اللغة كما قلنا في الضرب، ويؤيّد ذَلِكَ مَا نقل عن المُصَنِّف سقىٰ الله ثراه أَنَّهُ قَالَ[1]: إِنَّمَا نعني بهذا -أَيْ: بقولنا: مَا ثبت بمعنىٰ النّص لغةً- مَا ظهر معنىٰ الكلام لغة، وهو المقصود بظاهره لغة، مثل الضرب اسم لفعل بصورة مَعقولة، وهو استعمال آلة التأديب في محلّ صالح له، ومعنىٰ مقصود وهو الإيلام بدليل أَنَّ مَنْ حلف لَا يَضرب فُلاناً فضرَبه بعد موته لَا يحنث؛ لانعدام المعنىٰ المقصود مِنَ الضرب وهو الإيلام.

فَإِنْ قيل: ينبغي أَنْ يحرم استعمال التأفيف في حق الوالدين وإن كَانَ في موضع الإكرام والترحّم، أَو لَا يعقل المتكلّم معناه؛ لِأَنَّ العبرة في موضع النّص لعبارة النّص لَا لمعناه، وَإِنَّمَا اعتبار معناه في غير موضع النّص، ألا ترىٰ أَنَّهُ لَو أدّىٰ في صدقة الفطر نصف صاع مِنْ تمر قيمتُه قيمةُ نصف صاع مِنْ حنطة لَا يجوز، وإن أدّىٰ نصف صاع أَرْز أَو سمسم قيمته نصف صاع مِنْ حنطة يجوز؛ لورُود النّص بالصّاع في التمر وعدمه فيما سواه؟ قلنا: نعم كَذَلِكَ فيمَا إذا كَانَ ثبوت المعنىٰ غامضاً يُدرَك بالاستنباط لِأَنَّ ذَلِكَ ثابت مِنْ وجه دون وجه بحسب أحوال المستنبطين، فَإِنَّ ذَلِكَ المعنىٰ ثابت عند البعض غير ثابت عند آخرين، وَأَمَّا إذا كَانَ

(١) في باب وجوه الوقوف على أحكام النظم.

ثبوت المعنىٰ ظاهراً يُدرَك بطريق الدّلالة مِنْ غير استنباط وَلَمْ يختلف العلماء في أَنَّ معنىٰ النّص هو لَا غير فحينئذ يُدار الحكم بِذَٰلِكَ المعنىٰ لَا غير.

بيان ذَٰلِكَ هو أَنَّ أحداً لَمْ يقل بانتقاض الطّهارة بمجرد المجيء مِنَ المكان المطمئنّ مِنْ غير حَدث فيهِ وإن كانت صورة النّص تقتضيه لِمَا أَنَّ الناس لَمْ يختلفوا في أَنَّ المراد به الحَدث فلهذا أداروا الحكم بالمعنىٰ دون النّص، حَتَّىٰ إذا أحدث في مكان مرتفع ينتقض طهارته وإن لَمْ يوجد المجيء مِنَ الغائط، وكذلك قوله ﷺ: أُمِرتُ أَنْ أقاتل النّاس حَتَّىٰ يقولوا: لَا إله إِلَّا الله[1].

فإنه أنهىٰ فرضيّة القتال إِلَىٰ وجود هَذَا القول، ولو قَالَ به أعجميٌّ لَا يَفهم معناه لَا يحكم بإيمانه، ولو أتىٰ بمعناه بغير هَذَا اللّفظ مِنَ التوحيد يُحكم بإيمانه؛ لِمَا ذكرنا مِنْ وجود المعنىٰ الذِي لَمْ يختلفوا فِيهِ.

وقوله تَعَالىٰ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] مِنْ هَذَا القبيل لِأَنَّهُ لَمْ يختلف فيهِ أحد أَنَّ حرمة التأفيف باعتبار الإيذاء، فيدورُ الحكم مَعَ الإيذاء كدوران الانتقاض مَعَ الحدث لَا مَعَ المجيء مِنَ الغائط.

وَقِيْلَ في تعريف الدلالة: هِيَ المعنىٰ الذِي دلّ عَلَيْهِ اللّفظ لغةً أَو مَا هو في معناه بإجماع عُقد عَلَيْهِ شرعاً.

نظير الأوّل قولهِ تَعَالىٰ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، ونظير الثاني حَديث ماعز رضي الله عنه فَإِنَّ النّص وَرد بإيجاب الرّجم عليه، ثُمَّ أَلحِقَ به غيرُه في حقّ وجوب الرّجم لمعنىٰ ثبت بالإجماع وهو التناهِي في الجناية لَا لمعنىٰ عرف ذَٰلِكَ باللّغة.

ثُمَّ إن دلالة النّص لَيْسَ بقياس لاستواء المجتهد وغيره في فهم ذَٰلِكَ المعنىٰ ممن له بصارة

(١) صحيح البخاري (١/ ٨٧)، كتاب الصلاة - بَابُ فضلِ استقبالِ القبلَة، برقم (٣٩٢)، صحيح مسلم (١/ ٥١)، كتابُ الإيمان-بابُ الأمر بقتال الناسِ حتى يقولوا: لا إلهَ إلا اللهُ محمدٌ رسولُ الله، برقم (٢٠).

معلومٌ بمعناه وهو الأذى، وهذا معنًى يُفهمُ منه لغةً حتى شاركَ فيه غيرُ الفقهاءِ أهلَ الرأيِ والاجتهادِ كمعنى الإيلامِ من الضربِ،

في معنىٰ الكلام لغة، وَالثابت بالقياس يختص به المجتهد، ولهذا اختّصَ بمعرفته العلماء وَلِذَلِكَ صحّ إثباتُ الحدود والكفارات بدلالات النصوص عَلَىٰ مَا يَأتِي بيانه، ولو كانت دلالة النّص قياساً لَـمَا صحَّ إثباتها بدلالة النّص إِذ القياس دليل فيهِ شبهة، وَالحدود تندرئ بِهَا وكذلك الكفارات، فكيف تثبت بِمَا فِيه شبهة؟ ولأن نُفاة القياس قائلون بدَلالة النّص ولو كانت قياساً لَـمَا قَالُوا بِهَا، ولأن الدلالة مَا يدخل في جواب الماهيّة إِذ المعنىٰ المعقول لغةً مِنَ النّص بعض الماهيّة، بخلاف القياس فَإِنَّ المعنىٰ المستنبط الفقهيّ لَا يدخلُ فِي جواب الماهيّة؛ إِذ لَا يدل عَلَيْهِ المعنىٰ المفهوم لغةً، وَإِنَّمَا يدخل القياس في اللميّة، فإنه إذا سُئل المستنبط لِمَ حُرّم الفضلُ عَلَىٰ الكيل والوزن بعد المجانسة؟ قَالَ: لِأَنَّ حكمَ النّص وجوب المماثلة مَعَ مَا عُرف في موضعه، وَلِأَنَّ اشتقاق الدلالة مِنْ دل عَلَيْهِ فهو دليل وهي كاسمها مكشوفة؛ إِذ اشتقاق اللفظ منادٍ بوضوح أمره، واشتقاقُ القياس مِنَ المقايسة، وَإنما تشعر باستعمال الرأي والنظر لدرك المطلوب فَظهر بِمَا قلنا أَنَّ الدّلالة ليست بقياسٍ، بخلاف مَا قاله بعض العلماء مِنْ أصحابنا وأصحاب الشافعيّ رحمهم الله أنّهما سواء لوجود أصل وفرع وعلّة جامعة إِلَّا أَنَّ المعنىٰ الموجب إذا كَانَ خفيّاً يسمّىٰ قياساً وَإِذَا كَانَ جليّاً يسمّىٰ دلالةً.

وقوله: «وَأَنَّهُ يَعمل عمل النّص» أي: أَنَّ مَا ثبت بمعنىٰ النّص لغةً وهو دلالة النّص، لَا عمل القياس؛ بدليل صحة إثبات الحدود وَالكفّارات بدلالات النصوص، وَلَمْ يصح إثباتها بالقياس لِمَا سبق تقريره إِلَّا عند مَنْ جعل الدلالة قياساً مِنْ أصحابنا، فإنه لَا يصح بِهَا إثبات الحدود وَالكفارات لِأَنَّهَا لَا تثبت بالقياس عندنَا. وَهَذَا هو فائدة الخلاف.

مثال مَا ثبتَ مِنَ الحدود بدلالة النّص في صور، مِنْهَا وجوب حدّ قطاعّ الطريق عَلَىٰ الرِدّة بدلالة النّص، فَإِنَّ الثابت بعبارة النّص المحاربةُ وصورتها مباشرة القتال ومعناها لغة قهرُ

العدوّ والتخويف عَلَىٰ وجه ينقطع به الطريق، وَهَذَا المعنىٰ موجود في الردة وَلِذَلِكَ اشتركوا في الغنيمة مَعَ المقاتِلين.

وَمِنْهَا مَا روي أَنَّ ماعزاً رضي الله عنه زنا وهو محصن فرُجم. فَرجمُه ثابت بعبارة النّص ورَجم مَنْ سواه إذا زنى وهو محصن ثابت بدلالة النّص؛ لِأَنَّهُ عُرِف بالبديهة أَنَّهُ مَا رُجم ماعزٌ لكونه ماعزاً أَو صحابياً أَو عربياً أَو غير ذَلِكَ، بَل لِأَنَّهُ زَنى في حالة إحصانه، وَهَذَا السببُ [يعمّه][1] هو وغيره فيُلحَقُ به غيره دلالةً، وَهَذَا إلحاق بالمثل، فعُرف أَنَّ دلالة النّص لَا تقتصر عَلَىٰ الفوقيّة في حق الإلحاق بَل المثليّة كافيةٌ فيه، وَلا يُقال: إنَّ الحكم في حقّ غيره ثابت بالإجماع؛ لِأَنَّهُ عُرف بالإجماع أَنَّ الحكم في حق غيره ثبت بمعنىٰ النّص.

/ج:٥٢/ وَمثالُ مَا ثبت مِنَ الكفارات بدلالة النّص في صور.

مِنْهَا مَا روي أَنَّهُ ﷺ أوجب الكفّارة عَلَىٰ الأعرابيّ باعتبار جنايته عَلَىٰ صوم شهر رمضان، لَا لكونه أعرابيًّا، فتجب عَلَىٰ غيره بدلالة النّص، وَمِنْهَا وجوبُها عَلَىٰ المرأة؛ لِأَنَّهَا شاركته في الجناية، وَمِنْهَا وجوب الكفّارة بالإفطار بالأكل والشرب بدلالة حديث الأعرابيّ، فَإِنَّ أهل اللّسان يَعرفون أَنَّ إيجابَ الكفّارة عَلَيْهِ بطريقِ الزجر والمنع باعتبار أَنَّ الوِقاع جنايةٌ ومعصية، فيكونُ المؤثر في الإيجاب جهة المعصية في ذَلِكَ الفعل، وجهة المعصية ليست إِلَّا إفسادَ الصوم؛ لِأَنَّ غيرَ هَذِهِ الجهة مُباح فَلَا يكون معصيةً، ثُمَّ للإفساد دلالة وهي الأكل والشرب والوقاع، فتعليقُ الكفارة بالبعض يكون تعليقاً بالكلّ دلالة، أَو نقول: المستدعي للكفارة معنىٰ الزجر عَن الجناية عَلَىٰ الصوم عند قوّة دعوة الطبع إليها، ثُمَّ دعوة الطبع إِلَىٰ اقتضاء شهوة البطن أظهر مِنَ اقتضاء شهوةِ الفرج؛ إِذ وقت الصّوم وَقت اقتضاء شهوة البَطن عادةً، ولأن الإنسان يحيىٰ بدون استيفاء شهوة الفرج، ولا يحيىٰ بدون استيفاء شهوة البطن، أَو نقول: إنَّ الأكل والشّرب والوقاع في الحظر سواء في قوله تَعَالَىٰ: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧] إِلَىٰ قوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] أَي: الكفّ عَن

(١) ما بين المعقوفتين في النسختين: يعم.

ثمّ يتعدّى حكمُه إلى الضربِ والشتمِ بذلكَ المعنى، فمن حيثُ إنه كان معنًى لا عبارةً لم نسمِّه نصًّا، ومن حيثُ إنّه ثبتَ بهِ لغةً لا استنباطًا يُسمّى دلالةً وأنّه يعملُ عملَ النصِّ،

هَذِهِ الجملة، فكانت إباحة الكلّ وحظره بطريق واحد، فلم يكن للجماع مزيّة، فَلَمَّا كُنّ سواءً في الحظر كَانَ تعليق الكفّارة بالبعض تعليقاً بالكلّ دلالة.

وعن هَذَا قلنا ببقاء صوم مَنْ جامع ناسياً بدلالة النّص الوارد فيمن أكل أو شرب ناسياً؛ لاستواءِ الأكلِ والشرب والوقاع فِي الإباحة والحظر في حق الصّوم، فكان ورود النّص في البعض وروداً في الكل دلالة، ولا يجوز أَنْ يقال فيهِ بالقياس عَلَىٰ الأكل والشرب؛ لِأَنَّ بقاء صَوم الناسي في الأكل وَالشرب ثبت بنصٍّ معدولٍ عَن القياس، فعليه لَا يقاس، أَو نقول: إيجابُ الكفّارة في صورة المواقعة باعتبار الجناية؛ لِأَنَّ سؤال السّائل وهو قوله: واقَعتُ امرأتي في نهار رمضان متعمّداً. وقع عَن الجناية، وإنما أجاب رَسول الله ﷺ عَن حكم الجناية؛ إذ الجواب ينبني عَلَىٰ السؤال، وَالمواقعةُ عينها لَيست بجناية، وإنما هِيَ آلة الجناية، فأثبتنا الحكم بِذَلِكَ المعنىٰ بعينه في الأكل وَالشرب؛ لِأَنَّ معنىٰ الجناية فيهما أكثر؛ إذ الصبر عنهما أشدّ والدّعوة إليهما أكثر / س:٢٧/ مِنِ اقتضاء شهوة الفرج كما سبق تقريره، فكان الأمر بالإمساك أقوىٰ تحقيقاً للابتلاء، وَإِذَا كَانَ الأمرُ أقوىٰ كانت مباشرته أقبح فكان أدعىٰ إلى شرع الزاجر.

فَإِنْ قيل: إنَّ حكم دلالة النّص لَا يخفى عَلَى كل عربيّ كما مرّ بيانه، وَقَدْ ثبت حُكم بقاء صوم مَنْ جامَع ناسياً بطريق الدّلالة، وَهَذَا حكم خفيٌّ لَا يدركه كل فقيه، حَتَّىٰ قَالَ الشافعيّ رحمه الله بفساد صوم مَنْ واقع ناسياً(١)، ويساعده المعنىٰ المعقول مِنْ ثلاثة أوجه، الأوّل هو أَنَّ الوقت وقت الأكل دون الجماع، فَلَا يكون الجماع نظيره.

---

(١) ينظر الأم للشافعي (٢/ ١٠٩).

الثاني أَنَّ الصَّوم يُضعفه عَن شهوة الجماع، فَلَا يغلب النسيان فيهِ لقلّة دعوة الطبع إِلَيه.

الثالث [أَنَّ الإنسان][1] يبقىٰ بدون الجماع ولا يبقىٰ بدون الأكل، فيكثر وجود الأكل وَيقل وجود الجماع، فكيف يُلحق مَا قلّ وجوده بِمَا كثر؟! وهذه معَانٍ لَا يثبت بِهَا القياس فكيف تثبت الدلالة وهي تقتضي الفوقيّة أو المثليّةَ مِنْ كلّ وجه؟

قلنا: المساواة بينهما ثابتة مِنْ كل وجه فيثبت حكم الدلالة، وَذَلِكَ لِأَنَّ للأكل وَالشرب مزيّة في أسباب الدّعوة عَلَىٰ مَا سبق ولكن فيهما قصور مِنْ حيث الحال؛ لأنهما لَا يغلبان البشر، وَأَمَّا المواقعة فقاصرة في أسباب الدعوة، ولكنّها كاملة في حالها؛ لِأَنَّهَا تغلبُ البشَر مِنْ حيث إِنَّ الشبق يَغلبُ المرءَ عَلَىٰ وَجه لَا يصبر عَن المواقعة، وَعند غلبة الشّبق يذهب مِنْ قلبه كل شيء سوىٰ ذَلِكَ المقصود، فصارا سواءً، الكمال بالكمال والنقصان بالنقصان، فصحّ الاستدلال به، ثُمَّ لَمَّا أثبتنا المساواة بينهما لَا يَضُرّنا خفاؤها عَلَىٰ مَنْ قصّر في النظر؛ إِذ التقصير مِنْ قِبَله لَا مِنْ دلالة النّص.

فَإِنْ قيل: تمام الجوع يُبيح الفطرَ نحو الضرورة، فبعضه يوجب شبهة الإباحة، والكفّارة لَا تجب مَعَ الشبهة، قلنا: تمام الجوع لَا يبيح الفطرَ؛ لِأَنَّ الجوع عبارة عَن الاشتهاء، وهو لَا يُبيح الفطر بحال، وَالضرورة المبيحةُ خوف الهلاك عَلَىٰ نفسه. كذا في الأسرار[2].

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٢) ينظر كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٢/ ٢٢٤).

وأمّا الثابتُ باقتضاءِ النصِّ فما لم يعملْ إلا بشرطٍ تقدّمَ عليه، فإنّ ذلكَ أمرٌ اقتضاه النصُّ لصحةِ ما تناولَه فصارَ هذا مضافًا إلى النصِّ بواسطةِ المقتضى، وكان كالثابتِ بالنصِّ،

[الثابت باقتضاء النص]

قَالَ رحمه الله: (**وَأَمَّا الثابت باقتضاء النّص فما لَمْ يَعمل النّص إِلَّا بشرط يقدّم عَلَيْهِ**) إِلَىٰ قوله: (**والفصل الرّابع في بيان أحكامها**).

أقول: الاقتضاء في اللّغة هو الطّلب، تقول: اقتضيتُ الشيء إذا طلبتَه، والمقتَضَىٰ اسم مفعول مِنْهُ، فزيد عَلَيْهِ في الشرع مَا لَا يعمل النّص إِلَّا بشرط يقدّم عَلَيْهِ، وَقِيلَ: هو زيادة عَلَىٰ النّص ثبت شرطاً لصّحة المنصوص عَلَيْهِ(١).

وَقِيْلَ: جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق(٢).

وَقِيلَ: مَا احتمل أحد تقديرات لاستقامة الكلام(٣).

وَقِيلَ: هو مَا ثبت زيادة عَلَىٰ النّص شرعاً أَو عقلاً بأن كَانَ المُقتضىٰ عقلياً.

ولا بدّ مِنْ زيادة قيد في التّعريف عَلَىٰ مذهب مَنْ جعلَ المحذوف قسماً آخر وهو أَنْ يقال: مَا ثبت زيادة عَلَىٰ النّص لتصحيحه شرعاً(٤)، فاللفظ الظاهر هو المقتضي بالكسر، وَالثابت

(١) هذا نص البزدوي.

(٢) قال الإمام علاء الدين البخاري: اعلم أن عامة الأصوليين من أصحابنا المتقدمين وأصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضي ولم يفصلوا بينهما فقالوا: هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وأنه يشمل الجميع. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٢/ ٢٤٣- ٣٤٤)

(٣) منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: (٢/ ٧٤٠).

(٤) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٧٥).

وعلامتُه أنْ يصحَّ بِهِ المذكورُ ولا يُلغى عند ظهورِه، ويصلحُ لما أريدَ بِهِ، فأمّا قولُه تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] فإنّ الأهلَ غيرُ مقتضًى؛

لتصحيح هَذَا الظاهر هو المقتضىٰ بالفتح، أي: يقتضي الظاهر المنطوق عند الحاجة المستترَ الذِي لَمْ يُنطَق به.

وَقَالَ بعض المحققين: إنَّ الشرع مَتى دل عَلَىٰ زيادة شيء في الكلام لصيانته عَن اللغو ونحوه فالحاصل عَلَىٰ الزّيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضِي، والمزيد هو المقتضَى، ودلالة الشرع عَلَىٰ أَنَّ هَذَا الكلام لَا يصحّ إِلَّا بالزيادة هو الاقتضاء(١).

فقوله: «وَأَمَّا الثابت باقتضاء النّص» أَيْ: الحكم الثابت باقتضاء النّص، وقوله: «فما لَمْ يعمل النّص» وهو المقتضِي «إِلَّا بشرط» وهو المقتضى «يقدّم عَلَيهِ» أي: يقدّم الشرط عَلَىٰ النّص، وحذف الراجع إِلَىٰ الحكم الموصوف أي: هو مَا لَمْ يعمل النّص، كما حذف الراجع إِلَىٰ الموصوف في قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا﴾ [البقرة: ٤٨] أَيْ: لَا تجزي فيهِ نفس عَن نفسٍ، وقوله: «فَإِنَّ ذَلِكَ» أي: فَإِنَّ الشرط الذِي /ج:٥٣/ تقدّم عَلَيْهِ أمر اقتضاه المنصوص لِصّحة مَا يتناوله المنصوص إِذ لَا صّحة له بدونه، فيكون شرطاً لصحته؛ إِذ الشرط مَا يوجَد الحكم عنده لَا به، وصحّة المنصوص توجد عند وجود المُقتضَىٰ، فكان هو شرطاً، والمقتضي مشروطاً، وَكَانَ المُقتضىٰ تبعاً للمقتضي، كما أَنَّ الشرط تبع للمشروط، والتبعُ منحطّ الدرجة عَن أصله، وأدنىٰ منزلة مِنَ الحكم الثابت بالمقتضي، ولهذا قلنا: إنَّ مَنْ قَالَ لامرأته: يَدُك طالق، لَا يقع الطلاق(٢)، ولا يقتضي ذكر اليد ذكر البدن، وإِن كَانَ الطلاق لَا يقع عَلَىٰ اليد إِلَّا بعد وقوعه عَلَىٰ البدن؛ لِأَنَّ البدن أصل لليد، فَلَا يصير تابعاً لها في الذكر؛ لئلا يؤدّي إِلَىٰ جعل الأصل تبعاً لتبعه، وَكَذَا إذا أضاف النكاح

(١) ينظر كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٧٥).

(٢) وقال زفر والشافعي: تطلق. ينظر المبسوط للسرخسي (٦/ ٨٩).

لأنّه إذا ثبتَ لم يتحقّق في القرية ما أُضيفَ إليه، بل هذا من بابِ الإضمار؛ لأنَّ صحةَ المقتضى إنّما تكونُ لصحّةِ المقتضَى،

أَو البيع إِلَىٰ اليد لَا ينعقد ولا يقتضي ذكر النفس لِمَا مرّ تقريره، وَإِذَا كَانَ ثبوت المقتضىٰ بطريق التبعيّة يثبت بقدر مَا يصحّ به النّص، ولهذا قلنا: إنَّ المقتضىٰ لَا عمومَ له؛ لِأَنَّ ثبوته بطريق الضرورة، ولا ضرورة في الزائد عَلَىٰ الخصوص، فَلَا يثبت العموم جرياً عَلَىٰ الأصل؛ إذ الأصل أنّ مَا لَا يكون مذكوراً لَا يكون تبعاً، وهو مَعنىٰ قول مشايخنا رحمة الله عليهم: مَا ثبتَ بالضّرورة مقدّر بقدر الضرورة.

ولأن العموم مِنْ أوصاف الصّيغة فلو جعلَ المقتضىٰ كالمنصوص خرَج مِنْ أَنْ يكون تبعاً، وَإِذَا ثبت أَنَّهُ لَا صحةَ للمقتضي إِلَّا بشرط يقدّم عَلَيْهِ فصار هَذَا -أَيْ الحكم الثابت باقتضاء النّص- مضافاً إِلَىٰ النّص بواسطة المقتضىٰ، فكان كالثابت بالنّص في كونه ثابتاً قطعاً، لِأَنَّهُ حكم حُكم النّص كالعتق الثابت للقريب بالشراء فَإِنَّ العتق مالُ حكمه حكم الشراء؛ إذ حكم الشراء هو الملك وحكم الملك في القريب هو العتق، فالملك بحكمه مُضاف إِلَىٰ الشراء فلذلك قيل: شراء القريب إعتاق، لَا أَنْ يكون الشراء موضوعاً للإعتاق؛ لِأَنَّ الشراء موضوع لإثبات الملك لَا لإزالته فيستحيل أَنْ يكون مَا هو الموضوع للإثبات موضوعًا للإزالة، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فكان الحُكم الثابت باقتضاء النّص كالثابت بالنّص لَا كالثابت بالقياس حَتَّىٰ لَا يعارضه الثابت بالقياس، وعلامة المقتضىٰ أَنْ يصحّ به المذكور؛ لِأَنَّهُ مصّححٌ ويَصلح أي: المُقتضىٰ لِمَا أريد به كالملك فإنه صالح لِمَا أريد به وهو الإعتاق، ولا يُلغىٰ أي: المذكور عند ظهور المقتضي بمعنىٰ أَنَّهُ لَا ينتقل الحكم مِنَ الملفوظ وهو المقتضي إِلَىٰ غير الملفوظ وهو المُقتضىٰ إذا صرّح به كما في قوله: أعتِق عبدك عنيّ عَلَىٰ ألف، فإنه لَا ينتقل الحكم مِنَ الملفوظ[1] وهو أعتق عبدك عنيّ عَلَىٰ ألف إِلَىٰ غير الملفوظ وهو مَلِكه منيّ لَمَّا بيّنا أَنَّ المُقتضىٰ تبع، والتبع لَا يَصلح مُبطِلاً للأصل، بخلاف المضمر عَلَىٰ مَا سيأتي.

(١) في س: اللفظ.

ومثالُه الأمرُ بالتحريرِ للتكفيرِ مقتضٍ للمِلكِ، ولم يُذكرْ. هذا لبيانِ معرفةِ تفسيرِ هذهِ الأصولِ لغةً، وتفسيرِ معانيها وبيانِ ترتيبِها، والفصلُ الرابعُ في بيانِ أحكامِها. واللهُ أعلمُ بالصواب.

مثال المقتضىٰ مِنَ المَحسوسات مَا نقل عَن الأستاذ العلامة شمس الأئمة الكردريّ برّد الله مضجعه: هو أنَّهُ إذا قَالَ للجالس: اجلس ههنا، فقوله: اجلس مقتضي، ومَا ثبت لصّحة هَذَا هو مقتضىٰ، وهو نقض تِلْكَ الجلسة كأنّه قَالَ: انقُض تِلْكَ الجلسة، واخط خطوات تمكنك مِنَ الجلوس هنا؛ إذ الجلوس هنا مَعَ بقاء الهيأة مُحال، وَكَذَا قولك لعبدك: ادخل الدار واصعد السطحَ، فإنه يكون امراً بفتح الباب إن لَمْ يكن مفتوحاً، وبنصب السُلّم إذا كَانَ منحوتاً، ولا يمكن الصعود بدونه ولا يكون السُلّم منصوباً، إذ الصّعود بدون ذَلِكَ لَا يمكن.

ومثاله مِنَ المشروعات الأمر بالتّحديد للتكفير فإنه مقتض للملك وَلَمْ يذكر الأمر الملك، كما إذا قَالَ لغيره: أعتق عبدك هَذَا عنِي بألف درهم، فقال: أعتقت، إنّهُ يقع العتق عَن الآمر وعليه الألف؛ لِأَنَّهُ أمره بإعتاق عبده عنه بألف ولا صحة للإعتاق عنه إلَّا بثبوت ملكه في العبد؛ لِقَوْلِهِ ﷺ: لَا عتقَ فيمَا لَا يملكُه ابنُ آدم(1).

فيكون الأمر بالإعتاق مقتضياً للتمليك بِمَا سمّىٰ حَتَّىٰ يصحّ مِنْهُ إعتاقه عنه، فيزداد البيع الذِي هو سبب ثبوت الملك عَلَىٰ هَذَا الكلام تصحيحاً لكلامه فصَار كأنه قَالَ: بع عبدك منّي بألف درهم وكن وكيلاً عنّي بإعتاقه.

فيكون آمراً بالبيع مِنْهُ والإعتاق جميعاً، ويكون مضافاً إِلَىٰ المقتضي وهو الأمر بالإعتاق، والمِلكُ ثبت شرطاً سَابقاً عَلَىٰ الأمر بالعتق لتصحيح العتق لِمَا سبق وَلِأَنَّ الملك صفةُ المحلّ،

---

(1) سنن الترمذي (٢/ ٤٧٧)، برقم (١١٨١) بلفظ: لا نَذْرَ لِابْنِ آدَمَ فِيماَ لَا يَمْلِكُ، وَلَا عِتْقَ له فِيماَ لَا يَمْلِكُ، وَلاَ طَلاَقَ له فِيمَا لاَ يَمْلِكُ.

والمحلّ شرط للتصّرف فكذا صفته.

ثُمَّ إنّ للمقتضىٰ شرائط مِنْهَا أَنْ يثبت به شرط الشيء لَا ركنه؛ لِأَنَّ الشرط تبع والركن أصل؛ إِذ الركن مَا يقوم به الشيء، فلو ثبت مقتضىٰ لانقلب الأصل تبعاً وَإِنَّهُ خلاف الأصل، وَلِهَذَا قُلنا: إنَّ الكُفّار لَا يخاطبون بفروع الشّرائع؛ إذ لَو خوطبوا بِهَا لأدّىٰ إِلَىٰ أَنْ يكون الإيمان ثابتاً بطَريق الاقتضاء تبعاً للشرائع؛ إِذ الشرط تابع للمشروط، والمُقتضىٰ بمنزلة الشرط، والإيمان لَا يصلح تبعاً لِتَبعه؛ إِذ الأحكام الشرعيّة تابعة للإيمان، ولهذا قلنا: إذا دفعَ المولىٰ إِلَىٰ عبده رقبة وَقَالَ: كفّر عَن كفّارة يمينك، فأعتقها العبد لَا يصحّ الإعتاق؛ إِذ التكفير إِنَّمَا يصح بماله لَا بمال غيره، والعَبد لَا يصير مَالكاً إِلَّا بعد عتقه، وعتقهُ لَا يثبت بمُقتضىٰ قوله: [كَفِّر](1)؛ إِذ أهليّة العتق إِنَّمَا هِيَ بحريّة نفسه، وهي أصل لسائر التصرفات، فَلَا يجوز أَنْ تَثبت هِيَ تبعاً لِمَا هو تبعه وهو التكفير بالإعتاق.

وَكَذَا إذا قَالَ لعبده: تزوّج أربعاً، لَا يثبت العتقُ اقتضاءً؛ لِمَا سبق.

وَمِنْهَا أَنَّ المُقتضى ينبغي أَنْ يكون مِنْ جنس المُقتضي حَتَّىٰ إنَّ الفعل الحِسيّ كالقبض لَا يثبت في ضمن القبول الشرعيّ في قوله: أعتق عبدك عنّي بغير شيء، فأعتقه لَا يعتق عَن الآمر في قول أبي حنيفة ومحمّد رحمة الله عليهما بطريق الهبة(2).

وَمِنْهَا أَنْ يثبت المقتضىٰ بشرائط المقتضي وهو العتق مثلاً حَتَّىٰ سَقط اعتبار القبول مِنْهُ، ولا يثبت هنا مَا يثبت في البيع المطلق مِنْ خيار الشرط والرؤية، وَلِهَذَا لَو كَانَ الآمر ممّن لَا يملك الإعتاق كالصبيّ لَا يثبت البيع بهذا الكلام وإنّ صرّح المأمور به، فكان الاعتبار للمتبوع وهو المقتضي لَا للتبَع وهو المقتضى، ألا ترىٰ أَنَّ الحيوانات خُلقت للآدميّ فكان الآدميّ أصلاً وغيره تبعاً، فكانت العبرة له لَا لها، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَا يفترق الحال بَيْنَ أَنْ يكون التبع مقدّراً أَو مصّرحاً ولا يثبت المقتضىٰ بشرائط نفسه؛ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ تابعاً للمقتضي

(١) في النسختين: كفّره. وأحسب أن الهاء زيادة من النساخ، وأن الصواب: (كفّر) من قوله: كفر عن كفارة يمينك.
(٢) ينظر: أصول السرخسي (١/ ٢٤٩)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٧/ ١٣٢).

يكون المنظور إليه هو الأصل لَا التبَع؛ لِمَا سبق أَنَّ العبرة / ج:٥٤/ للأصل دون التبع، وَلما علم أَنَّ مَا ثبت فِي ضمن الشيء لَا يُعطىٰ له حكم نفسه، بَل يُعطَىٰ له حكم المُتضّمن المتبوع، ألا ترىٰ أَنَّ محلّ الإقامة شرطُ لصّحة الإقامة قَصداً، حَتَّىٰ لَا تصحّ فِي المفازة، ولو ثبت الإقامة ضمناً يشترط محلّ الإقامة في المتضّمن، كالجنديّ يصير مقيماً في المفازة بدخول الإِمَام في المصر فاعتبر فِيهِ وَصفُ الأصل، فَكذلكَ ههنا يثبت التبع بوصف العتق لَا بوصف نفسه، وبهذا تبيّن أَنَّ المقتضىٰ لَيْسَ كالمنصوص فيما وراء تَصحيح المقتضي؛ إذ لَو كَانَ كَذَٰلِكَ لثبت المقتضَى بشرط نفسه فلم يَسقط القبول وَلَمْ تشترط أهليّةُ الإعتاق في الآمر، بَل أهليّة البيع تكفيه؛ لِأَنَّهُ حينئذ يخرج مِنْ أَنْ يكون تبعاً، ولهذا قَالَ أَبُو يوسف رحمه الله: لَو قَالَ أعتق عبدك عنّي بغير شيء فأعتقه يقع العتق عَن الآمر[1]؛ لِأَنَّ الملك بطريق الهبة يثبت مقتضًى للعتق، فتثبت عَلَىٰ شرائط العتق ويَسقط اعتبار شرطه مَقصوداً وهو القبض كما سقط اعتبار القبول في البيع بَل أولىٰ؛ لِأَنَّ القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة.

وَمِنْهَا أَنْ لَا يُصرّح بالحكم الثابت اقتضاءً بَل الشرط أَنْ يُصرَّح بالمقتضى له فحسبُ لَا بالحكم المذكور، فإنه لَو صُرّح به لَا يثبت مَا هو المطلوب / س:٢٨/ مِنْهُ فلم يبقَ مقتضىً، ولهذا لَو صرّحَ المأمور بالبيع وَقَالَ له: بعته منكَ بألف وأعتقته عنكَ، لَا يجوز عَن الآمر.

ثُمَّ المقتضىٰ يُشاكل المحذوفَ مِنْ حيث إنَّ كلّا منهما مِنْ بَاب الاختصار وتصحيح الكلام، ولهذا ألحق القاضي الإِمَام أَبُو زيد الدبوسيّ رحمه الله المحذوف بالمقتضىٰ، وسَوّىٰ بينهما وخرّج عَلَىٰ هَذَا الأصل قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] وَقَالَ: المراد: الأهل، يثبت ذَٰلِكَ بمقتضىٰ الكلام؛ لِأَنَّ السؤال للتبيين فإنما ينصرف إِلَىٰ مَنْ يتحقق مِنْهُ البيان ليكون مفيداً وَقَالَ: قَالَ ﷺ: رُفع عَن أُمّتي الخطأ وَالنسيان ومَا استكرهوا عَلَيْهِ[2].

وَلَمْ يُرد به العين؛ لِأَنَّهُ متحقق مَعَ هَذِهِ الأعذار، فلو حُمِل عَلَيْهِ كَانَ كذباً، وهو ﷺ معصوم

---

(١) أصول السرخسي (١/ ٢٤٩).

(٢) المعجم الأوسط (٨/ ١٦١)، برقم (٨٢٧٣)، بلفظ: وُضِعَ... الحديث.

عَن ذَلِكَ، فعرفنا بمقتضَىٰ الكلام أنَّ المراد الحكمُ(١).

قَالَ شمس الأئمة السرخسيّ رحمه الله: هَذَا عندي سهو مِنْ قائله، فَإِنَّ المحذوف غير المقتضَىٰ؛ لِأَنَّ مِنْ عادة أهل اللّسان حذف بعض الكلام للاختصار إذا كَانَ فيمَا بقي مِنْهُ دليل عَلَىٰ المحذوف، ثُمَّ ثبوت المحذوف مِنَ هذا الوجه يكون لغةً ولهذا يكون عامّاً بلا خلاف، وثبوت المقتضىٰ يكون شرعاً لَا لغةً، وَلِأَنَّ المقتضىٰ تَبعٌ يصحّ باعتباره المقتضي، وَالمحذوف لَيْسَ بتبع بَل عند التّصريح به ينتقل الحكم إليه، ولا شكّ أَنَّ مَا يُنقل غيرَ مَا يُصحّح.

وَفِي قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] الأهل محذوف للاختصار؛ لِأَنَّ مَا أريد به مِنَ الحُكم هو الاستعلام وَالاستخبَار، والصّالح لِذَلِكَ هو الأهل، وَعند التصريح بالمحذوف يتحوّل السؤال عَن القرية إِلَىٰ الأهل لَا أَنْ يتحقق به المنصوص، وَكَذَا في قوله ﷺ: رُفع عَن أمّتي الخطأ فَإِنَّ الصّالح لما أُريد به مِنَ الحَديث هو الحكم لَا الخطأ والنّسيان؛ لأنّهما واقعان، وَعند التصريح بالحكم يتحوّل الرّفع إِلَىٰ الحكم لَا إِلَىٰ ما وقع التنصيص عَلَيْهِ مَعَ الحذف(٢).

وإلىٰ الفرق بينهما ذهب المُصَنِّف أَيْضاً شكر الله مسَاعِيَه لكنّه عبّر عَن الحذف بالإضمار حيث قَالَ بعد: بَل هَذَا مِنْ باب الإضمار.

وَأشار رحمه الله إِلَىٰ الفرق بينهما بقوله: «وعلامته أَنْ يصحّ به المذكور» إِلَىٰ آخره بخلاف المحذوف فإنه وإن صحّ به المذكور لكنّه إذا صُرّح بالمحذوف ينقطع مَا أُضيف إِلَىٰ المذكور، وهو السؤال، ويتحول إِلَىٰ غيره، وهو الأهل المحذوف.

قيل: الإضمار مَا له أثر في اللفظ كقوله: «وبلدة» أَيْ: ربّ بلدة، وقوله: «الله لأفعلنّ» بالجر، والحذف بخلافه، كقوله تَعَالَىٰ: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ﴾ [الأعراف: ١٥٥] أيْ: مِنْ قومه،

(١) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١٣٦).
(٢) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٥١- ٢٥٢).

وقول الرّجل: «الله لأفعلنّ» وما ذكر مِنْ هَذَا القبيل فكانت تسميته بالمحذوف أولىٰ.

وفيما ذكره المُصَنِّف رحمه الله ههنا توسع، وَلِأَنَّ الأهل لَو كَانَ مُقتضىٰ لكان المسؤول هو القريةَ لَا الأهل عند الذكر؛ لِمَا ذكرنا أَنَّ المقتضِيَ هو الأصل وَالحكم يضاف إِلَىٰ الأصل لَا إِلَىٰ التبع وهو المقتضىٰ، وَفِي الحذف المحذوف هو الأصل، حَتَّىٰ أَنَّ السؤال إِنَّما يكون عَن الأهل دون القرية، سواء كَانَ محذوفاً أَو مذكوراً خلا أَنَّهُ إذا كَانَ محذوفاً أُضيف السؤال إِلَىٰ القرية بطريق حَذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه.

وحَاصل الفرق أَنَّ المحذوف ثابت لغةً، والمقتضىٰ ثابت شرعاً، وأنّ المقتضىٰ مُحقِّقٌ والمحذوف مُحوِّلٌ، وكم مِنَ الفرق بَيْنَ المُحوّل والمحّقق.

فَإِنْ قيل: عَلَىٰ هَذَا لَا يبقىٰ فرق بَيْنَ حكم دلالة النّص وبين حكم المحذوف؛ إذ كل منهما ثابت لغة، فَإِنَّ الدّلالة وهي التمسك بِمَا دلّ عَلَيْهِ اللفظ لغةً وهو غير مذكور، والمحذوف كَذَلِكَ.

قلنا: نعم كَذَلِكَ إِلَّا أَنَّ حكم دلالة النّص هو مَا عُرفت علّة النّص ظاهرة مِنْ غير استنباط فيثبت الحكم في غير المنصوص عَلَيْهِ لوجود مثل تِلْكَ العلّة الظاهرة فيه، فصارت تِلْكَ العلّة بسبب ظهورها ثابتة لغةً وصارت كالعلّة المنصوصة كما في قوله ﷺ: الهِرّة ليست بنجسةٍ فإنّها مِنَ الطوّافين. فأُلحق بِهَا حُكم سواكِن البيوت بدلالة النّص.

وَأَمَّا المحذوف فهو غير متعرِّض للعلّة بَل هو مِنْ باب الاختصار في الكلام كما ذكرناه، وإِنَّهُ تمسّك بِمَا هو كالمذكور ولأنّه لَا صحّةَ لِلمذكور بدون المحذوف، وَفِي دلالة النّص للمذكور صحّته بدون ذكر العلّة، فظهر الفرق.

فَإِنْ قيل: لماذا جمع المُصَنِّف رحمه الله بَيْنَ قوله: «يصحّ به المذكور» و«يَصلح لِمَا أريد به» وَلَمْ يقتصر عَلَىٰ أحدهما مَعَ أنّهما أمران متلازمان يستفاد مِنْ أحدهما مَا يستفاد مِنَ الآخر؟ قُلنا: لَا نسلّم ذَلِكَ؛ إذ لكلّ واحد منهما فائدةٌ غير الفائدة التي مِنَ الأخرىٰ، وَذَلِكَ أَنَّ الشيء

قَدْ يكون صَحيحاً في نفسه ولا يَصلح لِمَا أريد به مِنَ الحُكم كمن صلّىٰ مُراءاةً فَإِنَّ صلاته صحيحةٌ في الظاهر وَلا تَصلح لِمَا أريد بِهَا مِنَ الحكم هو ابتغاء مرضاة الله تَعَالىٰ والثوابُ في الآخرة /ج:٥٥/ وَقَدْ يكون فاسداً في نفسه ويصلُح لِمَا أريد به مِنَ الحكم، كمن صلّىٰ بغير طهارة ناسياً وَلَمْ يذكر حَتَّىٰ لقي الله تَعَالىٰ فَإِنَّ صلاته فاسدة، وتصلح لِمَا أريد بِهَا مِنَ الحكم وهو الثواب، وَإِذَا صح الانفصال حَسُن الجمع بينهما، وثبت بِذَلِكَ كله أَنَّ الصّحةَ مَعَ صلاحيّة مَا أريد به مِنَ الحكم غير متلازمتين، ولأنه أراد بقوله: «يصلح لِمَا أريد به» الملك، فإنه صالح للإعتاق، بخلاف مَا لَو قُدِّرَ فيهِ غير الملك كالنكاح والطّلاق مثلاً فإنه لَا يكون صالحاً للإعتاق، وَعَلىٰ تقدير تسليم التلازم بَيْنَ الأمرين المذكورين نقول: قَدْ ذكر الشيخ الإِمَام عَلَمُ الهُدَىٰ أَبُو منصور رحمه الله أَنَّ هَذَا بيان خاصيّة المقتضىٰ لَا بيان أَنَّهُ نوعان كما في قوله تَعَالىٰ: ﴿أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ به عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا﴾ [الأنعام: ٨١] فإنه لبيان أَنَّ خاصيّة الإشراك بالله تَعَالىٰ هِيَ أَنْ لَا يقوم عَلَىٰ صحته حجّةٌ لَا لبيان أَنَّهُ نوعان، وكما في قوله تَعَالىٰ: ﴿وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الأنعام: ٣٨] فإنه لبيان خاصيّة الطائر لَا لبيان أَنَّهُ نوعان، فكذا ههنا مَعناه أَنَّ خاصيّة المقتضىٰ أَنْ يصح به المذكور ويَصلح لِمَا أريد به، لا لبيان أَنَّهُ نوعان[1].

وَأَمَّا قوله: «ولا يلغي عند ظهوره» فليس بمذكور في بعض النسخ فَلَا يحتاج إِلَىٰ الجواب حينئذٍ، ومَا في أكثر النسخ فإنما ذكر للفرق بَيْنَ المقتضىٰ والمحذوف فَإِنَّ المحذوف إذا صُرّح به يُلغي مَا أضيف إِلَىٰ المذكور، والمقتضىٰ لَيْسَ كَذَلِكَ، كما في قوله عزَّ وَعَلا: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] فإنه مقتضٍ لكونها مملوكة، وَإِذَا صُرّح بالمملوكة كَانَ المقتضىٰ كما كَانَ.

فَإِنْ قيل: يرد عَلَىٰ مَا ذكرتم أَنَّ المحذوف إذا صُرّح به ينقطع مَا أضيف إِلَىٰ المذكور وَالمقتضىٰ لَا قولُه: أعتق عبدك عنّي بألف، فَإِنَّ المخاطب فيهِ مأمور بإعتاق عبده، وَعند التّصريح بالمقتضىٰ لَا يعتق هو عبد نفسه بَل عبد الآمر، فقد يغيّر الحكم في المقتضىٰ بواسطة

(١) ينظر الكافي شرح البزودي (١/ ٢٧٦- ٢٧٧).

الاقتضاء عند التصريح به كما في المحذوف؛ لِأَنَّهُ تغيّر الملفوظ وهو المُقتضي، قلنا: مَا تغير الملفوظ بَل تقرّر؛ لِأَنَّ المأمور يقول حالة الامتثال: أعتقت عبدي عنك، فيكون مؤتمراً كما أمر، حَتَّىٰ لَو قَالَ: مَلكتُ عبدي منك بألف، ثُمَّ أعتقت عبدكَ عنك لَا يصحّ عَن الآمِر، بَل يكون مُبتدءً ويقع العتق عَن نفسهِ. كذا ذكرَ الإِمَام بدر الدّين الكردريّ رحمه الله.

وَذَلِكَ لِأَنَّ التمليك إِنَّما يثبت في ضمن الإعتاق بطريق الاقتضاء، ولهذا يسقط القبول، والمقتضىٰ تبعٌ لَا أصلٌ، فَإِذَا صُرِّح به صار منصوصاً عَلَيْهِ، وخرج مِنْ أَنْ يكون تبعاً فَلَا يكون المأمور بالإتيان به عَلَىٰ وجه التّصريح مُمتثِلاً بَل مبتدئًا فيقع العتق عنه لَا عَن الآمرِ، ومن نظائر المقتضىٰ قوله تَعَالىٰ: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] أي: فأفطَر فعدّة مِنْ أيّام أخر وقوله تَعَالىٰ: ﴿فَقُلْنَا اذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَدَمَّرْنَاهُمْ تَدْمِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٦] أي: ذهبا فلم يؤمنوا وأصرّوا عَلَىٰ التكذيب فدمّرناهم تدميراً، وقوله تَعَالىٰ: ﴿فَقُلْنَا اذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَدَمَّرْنَاهُمْ تَدْمِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٦]، أَيْ فضَربَ فانشَقَّ الحجر فظهَر الماءُ فانفجرت وقوله تَعَالىٰ: ﴿فَأَدْلَىٰ دَلْوَهُ ۖ قَالَ يَا بُشْرَىٰ هَٰذَا غُلَامٌ﴾ [يوسف: ١٩] أي: فنزع يوسفَ فقال: يا بشراي، وقوله تَعَالىٰ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] أي: رقبة مملوكة؛ لِأَنَّ التحرير لَا ينفعل إِلَّا في رقبة مملوكة؛ إذ الرقبة عبارة عَن البنية مطلقاً غير متعرّضٍ للملك. كذا أشار إليه المُصَنِّف رحمه الله في موضع آخر، وَهَذَا نظير ظاهر للمقتضىٰ؛ لِأَنَّهُ إدراج شيء اقتضاه الكلام شَرعاً عَلَىٰ وجه لَا يلغي عند ظهوره.

ومن نظائر المحذوف قوله تَعَالىٰ: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣] أي: حُبَّ العجلِ، فإنه لَو صُرّح بالمحذوف تنقطع النّسبةُ.

وقوله ﷺ: الأعمالُ بالنّيات(١). أي: حكم الأعمال، فإنه لَو صّرح بالمحذوف يتغيّر المذكور.

---

(١) صحيح البخاري (١/ ٦)، كتاب كيفَ كانَ بدءُ الوحيِ إلى رسولِ اللهِ ﷺ؟، برقم (١)، بلفظ: إنما الأعمال بالنيات...الحديث.

قوله: «هَذَا لبيان معرفة تفسير هَذِهِ الأُصُول» إشارة إِلَىٰ مَا سبق ذكره مِنْ أقسام وجوه النظم والمعنىٰ المنقسمة إِلَىٰ عشرين قسماً المنقسم جميع ذَلِكَ إِلَىٰ أربعة فصول، الأوّل لبيان تفسير هَذِهِ الأُصُول لغةً.

الثاني لبيان تفسير معانيها شرعاً.

الثالث لبيان ترتيبها أي: أيُّها راجح وأيُّها مرجوح وأيُّها يقدّم عَلَىٰ بعض حالة التعارض.

الرابع في بيان أحكامها أي: الآثار الثابتة بِهَا شرعاً كالحلّ وغيره.

باب معرفةِ أحكامِ الخصوص

اللفظُ الخاصُّ يتناولُ المخصوصَ قطعًا ويقينًا بلا شبهةٍ لما أُريدَ به الحكمُ، ولا يخلو الخاصُّ عن هذا في أصلِ الوضعِ وإنِ احتملَ التغيرَ عنْ أصلِ وضعِه، لكن لا يَحتملُ التصرفَ فيه بطريقِ البيانِ؛ لكونِه بيّنًا لِما وُضعَ لهُ،

[بيان معرفة أحكام الخصوص]

قَالَ رحمه الله: (باب بيان معرفة أحكام الخصوص) إِلَىٰ قوله: (ليثبت الحكم بقدر دليله).

أقول: لَمَّا فرغ رحمه الله مِنْ بيان الفصول الثلاثة شرع في بيان الفصل الرّابع وهو الذي في بيان الأحكام وجعله أبوابًا، والباب النوع وقدّم أحكام الخاصّ علىٰ غيره كما قدّم تعريفه عَلَىٰ تعريف غيره لما سبقت الإشارة إليه فقال: «اللّفظ الخاص يتناول الخصوصَ» وهو مَا أريد بالخاصّ «قطعاً ويقيناً» أي: في حال كون المخصوصِ قاطعاً للشبهة وَمستقراً بحيث يستقرّ اعتقاد القلب عَلَيْهِ ويزول عنه اضطرابه، مِنْ يَقُنَ الماءُ في المَقرأة إذا استقرّ في الحوض وقوله: «بلا شبهة» تأكيد بذكر الأزمنة «لَا يخلو خاصّ عَن هَذَا» أي: عَن تناوله المخصوصَ قطعاً ويَقيناً في أصل وضعه واحتمل التغييرَ عَن موضعه الأصليّ عند قيام الدّليل فيصير مجازاً حينئذ ولكن لَا يحتمل أي: الخاصّ التّصرف في نفسه بطريق البيان لِأَنَّهُ بَيِّنٌ في نفسه «لِمَا وُضع له» فَلَا يحتاج إِلَىٰ البيان؛ إذ البيان إثبات الظهور حقيقة، ولازمته إزالة الخفاء، فَلو احتمل الخاصّ التصّرفَ فيهِ بطريق البيان مَعَ كونه بيّناً لأدّىٰ إِلَىٰ إثبات الثابت أَو نفي المنفيّ، وكلاهما منتفٍ.

فَإِنْ قيل: لَمَّا احتمل الخاصّ التغييرَ عَن موضوعه وجبَ أَنْ لَا يثبت به الحكم قطعاً؛ لِأَنَّهُ يحتمل غير مَا وضع له، قلنا: الاحتمال المعتبرُ إِنَّمَا هو الناشِئ عَن الدليل، لَا مجرد الاحتمال،

من ذلكَ أنّ الله تعالى قال: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] قلنا: المرادُ بِهِ الحيضُ؛ لأنا إذا حمَلْنا على الأطهارِ انتقصَ العددُ عن الثلاثةِ فصارتِ العدّةُ قُرأينِ وبعضَ الثالثِ، وإذا حمَلْنا على الحيضِ كانتْ ثلاثةً كاملةً، والثلاثةُ اسمٌ خاصٌّ لعددٍ معلومٍ لا يَحتملُ غيرَه كالفردِ لا يحتملُ العددَ،

واحتمال إرادة الخصوص مِنَ المتكلم مجرد احتمال، وأنها في باطنه غيب عنّا ولا نكلّف درك الغَيوب؛ إذ التكليف بحسب الوسع، وليسَ ذَلِكَ في وسعنا فَلَا يبقىٰ لِذَلِكَ الاحتمال عبرة أصلاً فألحِقَ بِمَا لَيْسَ بمحتمل في نفسه، فلذلكَ يثبت به الحكم قطعاً.

ألا ترىٰ أَنَّ الله عزّ وَعَلا /ج:٥٦/ تعَبّدَنا بأوامره ونواهيه، ووجبت العبادة علينا قطعاً وإن كَانَ احتمال غير الواجب ثابتًا، وألَا تَرَى أَنَّ العقلاء جميعاً لَمْ يتحرّزوا عَن احتمال لَمْ ينشأ /س:٢٩/ عَن دليل حَتَّى إنَّهُم دخلوا فِي المسقّف مَع أَنَّ احتمال السقوط ثابت، وَلِأَنَّ إرادة الخصوص مِن المتكلم أمرٌ موهُوم، والموهوم لَا يعارض المعلوم كالنّص المطلق يوجب الحكم قطعاً وإن احتمل التغيير بشرط يُعلّقه أَو قيد يقيّده؛ لِأَنَّ ذَلِكَ ناقل له عَن حقيقته فما لَمْ يظهر كَانَ حكمه ثابتاً قطعاً، وَإِذَا ظهر يُجعل ثابتاً ابتداء كخطاب الشرع لَا يوجب الحكم على المخاطب مَا لَمْ يسمع به؛ إذ لَيْسَ فِي وسعه العمل به قبل السّماع، وعند السّماع يثبت الحكم فِي حقّ السّامع ابتداء كَأَنَ الخطاب نزل الآن.

فمن ذَلِكَ الباب أَنَّ الله عزَّ وعلا: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] قَالَ علماؤنا رحمة الله عَلَيْهِم فيهِ: إِنَّ المراد مِن القروءِ الحَيْض؛ لأنا لَو حملناها على الأطهار لَانتقص عَدد الثلاثة لِأَنَّهُ إذا طلقّها فِي آخر طُهرها يُحتسب بقيّةُ هَذَا الطُهر مِن العدّة عند الخصم فتصير العدّة قرءين وبعضَ الثالث وحينئذ لَا يَكُوْن عددُ الثلاث كاملاً، وَإِذَا حَملناها على الحيض كَانَت العدّة ثلاثةً كاملة؛ لِأَنَّهُ إذا طلّقها فِي الحيض لَا تُحتسب تِلْكَ الحيضة مِن العدّة بالاتفاق، والثلاثة اسم خاص لعدد معيّن لَا يحتمل غير ذَلِكَ

والواحدُ لا يَحتملُ الاثنينِ، فكان هذا بمعنى الردِّ والإبطالِ، ومن ذلكَ قولُه تعالى: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣] والركوعُ اسمٌ لفعلٍ معلومٍ وهو الميلانُ عن الاستواءِ بما يَقطعُ اسمَ الاستواءِ، فلا يكونُ إلحاقُ التعديلِ بهِ على سبيلِ الفرضِ حتى تفسد الصلاةُ بتركِه بيانًا صحيحًا؛ لأنه بيّنٌ بنفسِه،

العدد كالفرد فإنه لَا يحتمل العددَ لكونه فِي مقابلة العدد، يُقال: فلانٌ فَردٌ أي: لَا له زوجةٌ، وكالواحد فإنه لَا يحتمل المثنّى لِأَنَّهُ مُقابله لَكِن الفرد قَد يَكُوْن فرداً اعتبارِيّاً وإِن كَانَ تحته أفراد كالجنس فإنه فرد باعتبار أَنَّهُ جنس واحد بالنّسبة إِلَى سَائر الأجناس كاسم الماء فإنه يتناول جميعَ المِياه باعتبار اتّحاد الجنسيّة، وَلِهَذَا لَو حلف لَا يَشربُ الماءَ ناوياً به جميعَ أفراد الماء صُدّق حَتَّى لَا يحنث أبداً وقد يَكُوْن فرداً حقيقياً كالواحد وَكالقطرة مِن الماء حَتَّى إنه يحنث إذا حلف لَا يشرب فشربَ قطرةً مِنْهُ إذا لَمْ ينو جميع المياه، وَلَا يَحتمل عَدداً مِن القطرات، وَلِهَذَا لَو نوى قطرتَين أَو أكثرَ لَا يُصَدّق لِأَنَّ ذَلِكَ اسمُ فَرد، وَمَا نواهُ عدد، والفرد لَا يحتمل العَدد، ثُمَّ قوله: «كالفرد لَا يحتمل العددَ» أعمّ مِن قوله: «والواحد لَا يحتمل المثَنّى» لِأَنَّهُ لَمْ يتعرّض لعدد مِن الأعداد فَكَانَ متناولاً جميعَ الأعداد بخلاف المُثنّى، فإنه لَا يحتمل الثُلاثَ وَمَا فوقه، «فَكَانَ هَذَا» أي: حَمْلُ القروء على الأطهار بمعنى رَدّ خاصّ الكتاب وإبطاله؛ إذ فيهِ تركُ العَمل بلفظة الثلاثة فِي موضوعها اللغويّ وَلَا وجه للمصير إليه وَلَا يرد على هَذَا الكلام قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧] مَع أَنَّ المراد بالأشهر شهران وبعض الثالث وهو عشرُ ذِي الحجّةِ؛ لِأَنَّ الأشهُر اسم عامّ أريد به بعضُه، لَا اسم خاصّ لعدد معيّن فجاز ذكر العامّ وإرادة بعض أفراده، وَلَا يجوز ذَلِكَ فِي العَدد؛ لِأَنَّ العدد اسم عَلم لما وضع له، وَلَا يقال: قَد وُجد مسمّى ثلاثة أطهار فِي القرأين، وبعض الثالث حيث وجد يُسمّى الطُهر فيهَا؛ لأنا نقول: لَيْسَ المراد مِن قوله تعالى ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] مُسمّى الطُّهر بَل المُراد مِنْهُ كمال الطُهر وهو مَا كَانَ بينَ الدمّين لِأَنَّهُ لَو كَانَ المُراد مِنْهُ ذَلِكَ للزمَ أَنْ تنقضي العدّة فِي طُهر واحد بَل فِي ثلاثةِ أَيَّام بَل فِي ثلاثِ ساعات؛ لما أَنَّ فِي كلِ يومٍ

بل يكونُ رفعًا لحكمِ الكتابِ بخبرِ الواحد، لكنّه يُلحقُ بهِ إلحاقَ الفرعِ بالأصلِ؛ ليصيرَ واجبًا ملحقًا بالفرضِ كما هو منزلةُ خبرِ الواحدِ منَ الكتابِ. ومن ذلك قولُه تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩]،

وَفِي كُلِ سَاعةٍ مُسمّى الطُّهر موجود بدليل جواز إطلاق الطّهر عَلَيْهِ، وَحَيْثُ لَمْ ينقض به بالاتفاق عُلمَ أنَّ المُراد مِنْهُ الطّهر الكاملُ على قول مَن جَعلهُ أطهاراً، وبعض الطّهر لَا يَكُوْن طُهراً كاملاً.

وَمِن ذَلِكَ الباب قوله تعالى: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣] لِأَنَّ الركوعَ فِي اللّغة وُضع للميلِ عَن الاستواءِ بشيءٍ يقطع اسم الاستواء، يُقال: رَكعَت النّخلةُ إذا مَالت وَركعَ البعيرُ إذا طأطأَ رأسَهُ وخَفضه(١)، فَلاَ يَكُوْن إلحاقُ التعديلِ بالرّكوع على سبيل الفَرض حَتَّى تَفسد بتركِه الصَّلَاة بياناً صَحيحاً؛ لِأَنَّ الرّكوعَ بيّنٌ فِي نفسِه فَلَا يَحتاجُ إِلَى البيان، بَل يَكُوْن إلحاق التعديل بالرّكوع على الوجهِ المذكور رفعاً لحكم الكتابِ -وهو جوازُ الصَّلَاة بمُجرّد الرّكوع الَّذِي هو المَيلان- بخبر الواحد، وأنّه لَا يجوزُ، وَذَلِكَ الخبر قوله ﷺ لأعرابيّ أخفَّ صلاته: قُم صَلِّ فإنّكَ لَمْ تُصَلِّ(٢).

لَكِن التّعديل يُلحَق بالرّكوع إلحاقَ الفرع بالأصل أي: إلحاق غير المنصوص عَلَيْهِ بالكتاب بالمنصوص عَلَيْهِ به؛ ليصيرَ التّعديلُ واجباً مُلحقاً بالفرضِ فِي حقِّ العملِ لَا غيرُ؛ إِذ الواجب فرض عملاً لَا علماً كما هو منزلة خبر الواحد مِن الكتاب، فَإِنَّ خبر الواحد مُثبت للوجوب والكتاب مُثبت للفرضيّة، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ يَكُوْن الخبر المذكور موجباً للعمل

(١) قال المطرزي: الركوع: الانحناء، وأما ركَعت النخلةُ إذا مالت فلم أجده وإن كان يصحّ لغةً. ينظر المغرب في ترتيب المعرب (ص: ١٩٧).

(٢) صحيح البخاري (١/ ١٥٢)، كتاب الصلاة- بابُ وجوبِ القراءَةِ لِلإمامِ والمأمومِ في الصلواتِ كلِّها، في الحضَرِ والسفرِ، وما يُجهرُ فيها وما يُخافَتُ، برقم (٧٥٧)، صحيح مسلم (١/ ٢٩٨)، كتابُ الصلاةِ- باب: اقرأ ما تيسرَ مَعكَ منَ القرآنِ، (٣٩٧)، بلفظ: ارجِعْ فَصَلِّ...الحديث.

وهذا فعلٌ خاصٌّ وُضعَ لمعنًى خاصٍّ وهو الدورانُ حولَ البيتِ فلا يكونُ وقفُه على الطهارةِ عن الحدثِ حتى لا ينعقد إلا بها عملًا بالكتاب، ولا بيانًا، بل نسخًا محضًا، فلا يصحُّ بخبرِ الواحدِ، لكنّه يُزادُ عليه واجبًا ملحقًا بالفرضِ كما هو منزلةُ خبرِ الواحدِ منَ الكتابِ ليثبتَ الحكمُ بقدرِ دليله،

ممكناً للنُقصان فِي الصَّلَاة عند ترك التعديل لَا مُفسداً لها، وَالَّذِي ذكرَ فِي الكتاب يُوافق تخريج الكرخيّ رحمه الله وهو أَنَّ الطُّمأنينةَ فِي الركوع وَالسجود واجبة عند أَبِي حنيفة ومحمّد رحمة الله عَلَيْهِمَا، حَتَّى تجب سَجدتا السهو بتركها[1]، لاَ تخريج الجرجانّي رحمه الله وهو أنها سُنّة عندهما اعتباراً بالطمأنينة فِي القومَةِ والجلسةِ[2].

وَمِن ذَلِكَ الباب قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] والطواف فعلٌ خاصّ وُضعَ لمعنىً خاصّ، وهو الدَّوران حول الكعبة، فَلَا يَكُوْن توقّف ذَلِكَ الفعل وهو الطوافُ على الطهارة عَن الحَدث حَتَّى لَا ينعقد ذَلِكَ الفعل إِلَّا بالطّهارة عملاً بِهَذَا الخاصّ الَّذِي فِي الكتاب وَلَا بياناً له؛ لِأَنَّهُ بيّن فِي نفسه، بَل يَكُوْن ذَلِكَ التوقّف نسخاً محضاً للكتاب؛ لِأَنَّ الكتاب اقتضى جواز الطواف بالحَدث كما مرَّ بيانُه، فَلَو قُلنا بفرضيّة الطهارة فيهِ للزمَ مِنْهُ نسخُ الكتاب، فَلَا يصحُّ ذَلِكَ بخبر الواحد، وهو قوله ﷺ: الطّوافُ بالبيت صَلاة إِلَّا أَنَّ الله تعالى أباحَ فيهِ المنطق[3].

لَكِن وَقف الطّواف على الطّهارة يُزاد على الكتاب أي: يُلحَق به فِي حال كون ذَلِكَ الوقف على الطهارة واجباً مُلحقاً بالفرض حَتَّى يتمكّن النُقصان فِي الطواف بترك الطّهارة، فيُؤمر بالإعادة أَو الجبر بالدم ليرتفع النُقصان، وَإِنَّمَا يُفعل على هَذَا الوجه ليثبت الحكم

(١) ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١/ ١٦٢).

(٢) الهداية في شرح بداية المبتدي (١/ ٥١).

(٣) بنحوه روي مرفوعًا وموقوفًا على ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. مصنف ابن أبي شيبة (٣/ ١٣٧)، برقم (١٢٨٠٨)، صحيح ابن حبان (٩/ ١٤٣)، برقم (٣٨٣٦).

ومن ذلكَ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، فإنّما الوضوءُ غسلٌ ومسحٌ، وهما لفظانِ خاصّانِ لمعنًى معلومٍ في أصلِ الوضعِ، فلا يكونُ شرطُ النيةِ في ذلك عملًا بهِ ولا بيانًا له،

بقدر دليله؛ لِأَنَّ الحُكم نتيجة الدّليل، فمهما كَانَ الدّليل أقوى كَانَ الحُكم أقوى، ومتى كَانَ الدليل /ج:٥٧/ أضعف كَانَ الحُكم أضعف، وَفِي إثباتِ الفَرضيّة بالكتاب وَإثبات الواجب بخبرِ الواحدِ إثبات للحكمِ بقدر دليله، وعمل بموجَب كل دليل، فيثبُت بخبرِ الواحدِ وجوب الطّهارة؛ لِأَنَّهُ مذكور بصيغة الإخبار وأَنّهُ آكدُ وجوه الأمر على مَا عُرِفَ، وَإِنَّمَا فسّرنا قوله: «يُزاد عَلَيْهِ» بقولنا: تُلحَق به؛ لما عُرِفَ أَنَّ الزّيادة على الكتاب لَا تجوز بخبر الواحد، وَالزّيادة تَستلزم الإلحاق، فذكر الملزوم وأراد به اللّازم.

وَاختلفوا فِي أَنَّ الطّهارة فِي حَقّ الطّواف واجبة أَو سنّة؟ والأصحّ أنّها واجبة كما ذكره المُصنّف رحمه الله[1].

فَإِنْ قيل: يرد على كلامكم الطواف جُنباً فإنه لَا يجوز، وَلِهَذَا تجب الإعادة، وَهَذَا يدل على توقفه على الطّهارة، قُلنا: لَا يرد ذَلِكَ؛ لأنا إِنَّمَا أوجبنا الإعادة باعتبار النُقصان لا باعتبار عدم الجَواز؛ إذ وجوب الإعادة لَا يدلّ على عدم الجواز، كالصّلاة إذا أديّت مَع الكراهة، وَلَو لَمْ يكن جائزاً لما سُميَّ الثاني إعادة، بَل ابتداءَ الصَّلَاة والطّواف.

قَالَ رحمه الله: (**وَمِن ذَلِكَ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾** [المائدة: ٦] ، **إلى قوله: (فوق منزلته)**

أقول: من الباب الذي نحن فِي صددِهِ أو من الخاص قولُه تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ الآية فَإِنَّ الوضوءَ منحصرٌ فِي الغُسلِ وَالمسحِ وهما لفظان خاصّان وُضِعَا لمعنىً معلوم وهو

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (٤/ ٣٨).

وهو بيّنٌ لما وُضعَ له، بل يجبُ أنْ يُلحقَ بهِ على الوصفِ الذي ذكرنا، وبطلَ شرطُ الولاءِ والترتيبِ والتسميةِ كما ذكرنا، وصار مذهبُ المخالفِ في هذا الأصلِ غلطًا من وجهينِ: أحدُهما أنّه حطَّ منزلةَ الخاصِّ من الكتابِ عن رتبتِه،

الإسالةُ وَالإصابةُ، فَلَا يَكُوْن اشتراط النيّة فِي الوضوء عملاً بِمَا ذكر مِن الخاصّ وَلَا بياناً له والحال أَنَّهُ بيّنٌ بنفسه للذي وُضع له، بَل يجب أنْ يُلحق شرطُ النيّة بالوضوء على الوصف الَّذِي ذكرناه وهو إلحاق الفرعِ بالأصل؛ لتكونَ النيّة شرطاً لإكمال الوضوء، أو واجبةً له كما هو موجب خبر الواحد وهو قوله ﷺ: إِنَّمَا الأعمال بالنّيات. مراعاة لمرتبة كلّ دَليل. كذا أشار إليه الإِمَام شمس الأئمة السرخسيّ رحمه الله(١).

فَإِنْ قيل: زيادة النيّة فِي الوضوء مستفادة مِن نظم القران لما أَنَّ قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] جزاء للشرط السّابق وهو قوله تعالى: ﴿إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ [المائدة: ٦] فكَانَ تقديره: فاغسلوا وجوهَكم للقيام إِلَى الصَّلَاة، وَلَا نَعني بالنّية سوى أَنْ يَكُوْن غَسلُ هَذِهِ الأعضاء للقيام إِلَى الصَّلَاة، فكانت النيّة موافقةً لنظم القرآن، أَلَا تَرَى أَنَّ فِي قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] اشتراط النيّة عند تحرير الرّقبة لَمْ تكن زيادة على النّص لِهَذَا فكذا هُنا.

قُلنا: نعم كَذَلِكَ لَكِن فيما إذا كَانَ الجزاء جَزاءً للشرط المذكور وشرطاً لمشروط آخرَ كما فِي آية الوضوء فَلَا تُشترط النيّة فِي أَنْ يَكُوْن هَذَا الشرط شرطاً لمشروطه لِأَنَّ الشرط يُراعى وجوده لتحقّق المشروط لَا وجوده قصداً كما فِي اشتراط اللباس واستقبالِ القبلة للصّلاة، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فاشترُطت النيّة عند التحرير لِذَلِكَ ولم تُشترَط فِي الوضوء لِأَنَّ وجوده قصداً غير مُراعًى. كذا قيل.

وأقول: لَا نُسلّم أَنَّ النيّة مُستفادة مِن نظم الآية المذكورةِ كما ذكرته، وَإِنَّمَا أفاد نظمُ الآية

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ١٢٩).

والثاني أنه رفعَ حكمَ الخبرِ الواحدِ فوقَ منزلتِه.

أَنَّ الصَّلَاة سبب لوجوب الوضوء؛ لِأَنَّ مثل هَذَا الكلام إِنَّمَا يُستعمل لإفادة أَنَّ الأول للثاني كقولهم: إذا دخَلتَ على السلطان فتزّين أي: بسبب السّلطان، وَإِذَا جاءَ الشتاءُ فتأهّب أي: بسبب الشتاء، فكَانَ تقدير الآية -واللهُ أعلم-: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] بسبب الصَّلَاة، وحينئذ لَمْ تكن النيّةُ مُستفادة مِن نظم الآية.

فَإِنْ قِيلَ: يشكل على هَذَا التيمّمُ، فإنه لفظ خاصّ وَضعَ لمعنى خاصّ وقد زيدت النيّةُ عَلَيْهِ.

قلنا: مَا زيدت عَلَيه، بَل اشتراطُها فيهِ مُستفاد مِن لفظه، فَإِنَّ الأَمّ لغةً هو القصد، والقصد [هو النيّة، والأصل][(١)] فِي الأحكام الشرعيّة أَنْ تكون على وفاق المعاني اللّغويّة، أو لِأَنَّ التُّراب غير مُطّهر إِلَّا فِي حالة إرادة الصَّلَاة، والمعنيُ مِن النيّة إرادة الصَّلَاة أو إرادة عبادة لَا تستغني عَن الطّهارة، والتلفظ باللّسان لَيْسَ بشرط إجماعاً، فاشتُرطت النيّة فِي التيمّم لِذَلِكَ، وبطلَ اشتراط الولاء وهو الجمع بين أعضاء الوضوء فِي الغُسل فِي موضعٍ واحدٍ مِن غير أَنْ يشتغل فِي وسط ذَلِكَ بعمل آخر. كذا فِي المُغنِي[(٢)] كما هو مَذهب مالك رحمه الله تمسكاً بأَنّهُ ﷺ واظبَ على الموالاة[(٣)]، وَكَذَا اشتراط الترتيب بيَن أعضاء الوضوء فِي حَقّ الغُسل كما هو مذهب الشَّافِعِيّ رحمه الله مُتمسكاً بقوله ﷺ: لَا يقبل الله صلاة امرئ حَتَّى يضع الطّهور مواضعه، فيغسل وجههُ ثُمَّ يديه أَو قَالَ ذراعيه.[(٤)] وحرف ثُمَّ للترتيب[(٥)]، وَكَذَا

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٢) المغني في أصول الفقه (ص:٩٤)

(٣) ينظر الجامع لمسائل المدونة (١/ ٣١- ٣٢).

(٤) قال ابن حجر في التميز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز المشهور بـ التلخيص الحبير (١/ ١٤٤): لم أجده بهذا اللفظ.

(٥) ينظر العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير (١/ ١١٧)

اشتراط التسّمية وهو أَنْ يسمّي الله تعالى فِي ابتداء الوضوء كما هو مذهب أصحاب الظواهر تمسكًا بقوله ﷺ: لا وضوء لمن لم يسمِّ[1][2]. لما سبق ذكرهُ أَنَّ الوضوء غُسل ومسح وهما لفظان خاصّان لمعنىً مَعلوم فَلَا يَكُوْن اشتراط الولاء والترتيب والتسّمية فِي الوضوء عملاً بِهَذَا الخاصّ.

فَإِنْ قيل: /س:٣٠/ ينبغي أَنْ يَكُوْن الولاء والترتيب وَالتسّمية وَاجباً كما قُلتم فِي التعديل مَع الركوع وَالسجود، قُلنا: لَا يمكن ذَلِكَ هنا لِأَنَّهُ يؤدّي إِلَى مُساواة فرعِ التبعِ -وهو الوضوء- فرعَ الأصلِ -وهو الصَّلَاة- وَإِنَّهَا خلاف الأصل. كذا قاله مولانا حميد الدّين الضرير رحمه الله[3].

وتوضيح ذَلِكَ أَنَّهُ لَو وجب الولاء والترتيب والتسّمية فِي الوضوء كما وجبَ التعديل فِي أركان الصَّلَاة للزم الاستواء فِي التَبعين مَع التفرقة فِي الأصلين، وَذَلِكَ أَنَّ الوضوء فرض غير مقصود؛ لِأَنَّهُ شرطٌ، والركوع ركنٌ، وركنُ الشيءِ أقوى مِن شرطه، فلهذا جُعل تبعُ الركوع وهو التعديل واجباً، وتبعُ الوضوءِ وهو الولاء وأختاها سُنَّةً؛ كيلا تلزم مساواةُ التَبعين مَع عدم مساواة الأصلين وأنها غير مُستقيمة، فَإِنَّ غلام الوزير لَا بدَّ أَنْ يَكُوْن أدنى حالاً مِن غُلام السّلطان، وَلَا يُقال: على هَذَا ينبغي أَنْ يَكُوْن الوضوء واجباً لَا فرضاً إظهاراً للتفاوت بين الأصل والفرع، لأنا نقول: قَد عَمِلنا بموجَب هَذَا مرّة حيث جعلنا الوضوء شرطاً، وشرطُ الشيءِ تابعٌ له، والواجب لَا يصلح شرطاً للفرض؛ إذ شرطُ الشيء مَا يتَوقفّ عَلَيْهِ ذَلِكَ الشيء، وَلَا يوجد دونه والفرض يوجد بِدُوْنِ الواجب، فَلِذَلِكَ لَمْ يصلُح أَنْ يَكُوْن الوضوء واجباً.

أَو نقول: إِنَّ الأحاديث الَّتِي اقتضت وجوبَ الولاء والترتيب وَالتسّمية لَمْ تَبلُغ درجة

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي سنن ابن ماجه (١/ ١٣٩)، برقم (٣٩٧)، سنن الترمذي (١/ ٧٩)، برقم (٢٥).

(٢) ينظر المجموع شرح المهذب (١/ ٣٤٦)

(٣) فوائد البزدوي (١/ ٢٦٣).

الحَديث الَّذِي اقتضى وجوبَ الفاتحة والتعديل فِي الصّحة، فلم نَقل بوجوب هَذِهِ الأشياء وقلنا بوجوب الفاتحة والتعديل.

وأما قوله ﷺ: إِنَّمَا الأعمال بالنّيات. فمعناه ثواب الأعمال أو اعتبار الأعمال، فَكَانَ /ج:٥٨/ مُشترك الدّلالة.

وأمّا خبر التّسمية فهو معارض بقوله ﷺ: مِن توضأ وسمّى كَانَ طهوراً لجميع أعضائه، وَمَن توضأ ولم يُسمِّ كَانَ طهوراً لما أصابه الماء[١]. فلم يبقَ قطعي الدّلالة، كيفَ وإنّ مثلهُ يُستعمل فِي نفي الفضيلة؟

وأمّا حديث الموالاة فَلَا يدُل على الركنيّة فإنه عَلَيْهِ السلام كان يواظبُ على المضمضة والاستنشاق كما كَانَ يواظب على غسل الوجه.

وأمّا خبر الترتيب فمُعارض بِمَا رويَ أَنَّهُ عليه السلام نسيَ مسح الرأس فِي وضوئه فتذكّر بعد فراغه فمسحهُ ببلل فِي كفّه[٢].

قوله: «وصار مذهب المُخالِف غلطاً مِن وجهين أحدهما أَنَّهُ حطَّ منزلة الخاصّ مِن الكتابِ عَن رتبته»؛ لِأَنَّ الكتاب يجب أَنْ يَكُوْن فوق خبر الواحد فَلَمَّا سوّاهما حطَّ منزلة الخاصّ مِن الكتاب عَن رتبتِهِ حيث جعل خبر الواحد مُعارضاً للكتاب كما فِي مسألة التعديل.

«وَالثاني أَنَّهُ رفعَ حُكم خبر الواحد فوقَ منزلته»؛ لِأَنَّ خبر الواحد يجب أَنْ يَكُوْن دون

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي سنن الدارقطني (١/ ١٢٥) برقم (٢٣٣)، السنن الكبرى للبيهقي (١/ ٧٣)، برقم (١٩٩)، بلفظ: «مَنْ تَوَضَّأَ فَذَكَرَ اسمَ اللهِ على وُضوئِهِ كانَ طَهُورًا لِجَسَدِهِ، وَمَنْ تَوَضَّأَ وَلَمْ يَذْكُرِ اسمَ اللهِ على وُضُوئِهِ كانَ طَهُورًا لِأَعْضَائِهِ».

(٢) لم أقف عليه، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (١/ ٢٤٠): عنِ ابنِ مسعودٍ قال: «قَالَ رَسُولُ اللهِ - ﷺ -: « مَنْ نَسِيَ مَسْحَ الرَّأْسِ، فَذَكَرَ وهو يُصَلِّي، فَوَجَدَ فِي لِحْيَتِهِ بَلَلًا - فَلْيَأْخُذْ مِنْهُ، وَلْيَمْسَحْ به رَأْسَهُ فَإِنَّ ذَلِكَ يُجْزِئُهُ، وَإِنْ لَمْ يَجِدْ بَلَلًا فَلْيُعِدِ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ». رواهُ الطَّبَرَانِيُّ في الأَوسطِ، وَفِيهِ نَهْشَلُ بْنُ سَعِيدٍ، وهو كَذَّابٌ.

ومن ذلكَ قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، قال محمدٌ والشافعيُّ رحمهما الله: قوله: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ كلمةٌ وُضعتْ لمعنًى خاصٍّ وهو الغايةُ والنهايةُ،

الكتاب فَلَمَّا سوّاهما رَفعَ حكمَ خبر الواحد فوقَ منزلته حيث جعلَ خبر الواحد ناسخاً للكتاب كما فِي مسألة الطّواف بالبيتِ وأنّهُ باطل، كما أنَّ منزلة العالِمِ فوق منزلة الجاهِل فمن سوّاهما فِي الرُتبة كَانَ ذَلِكَ مِنْهُ غلطاً.

فَإِنْ قيل: هَذَا الَّذِي ذكرَ غلط مِن وجه واحد؛ لِأَنَّ حطَّ منزلة الخاصّ مِن الكتاب عَن رتبته بمُقابلة خبر الواحد مُستلزم رفعَ حُكم خبر الواحد فوقَ منزلته، وَكَذَلِكَ رفعُ حُكيم خبر الواحد فوقَ منزلته حطٌّ لمنزلة الخاصّ مِن الكتاب عَن رُتبته فَلِمَ قَالَ رحمه الله: «صار غلطاً مِن وجهين»؟

قُلنا: نعم كَذَلِكَ، إِلَّا أَنَّ مَن أخذَ أيَّ طرف منهما كَانَ المنظور إليه ذَلِكَ لَا الَّذِي يلزم مِنْهُ، فَإِذَا حَطَّ منزلة الخاصّ مِن الكتاب عَن رُتبته كَانَ المنظور إليه ذَلِكَ، لا رفعَ حُكم خبر الواحد، وَكَذَا إذا رفعَ حُكم خبر الواحد فوق منزلته كَانَ المنظور إليه ذَلِكَ، لَا حطَّ منزلة الخاصّ مِن الكتاب عَن رُتبته، فعلىَ هَذَا كَانَ غلطاً مِن وجهين.

أَو أراد رحمه الله أَنْ نذكر كلّ واحد مِن الوجهين فِي مقام الإلزام بطريق المُطابقة فَلِذَلِكَ قَالَ: مِن وجهين.

قَالَ رحمه الله: (وَمِن ذَلِكَ قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ له مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]) [إِلَى قوله: **(فيلغوا قبل وجود الأصل)**

أقول: مِن ذَلِكَ البَاب قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ له مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا

فمنْ جعلَه محدِثًا حِلًّا جديدًا لم يكنْ ذلكَ عملًا بهذهِ الكلمةِ ولا بيانًا؛ لأنها ظاهرةٌ فيما وُضعتْ لهُ بل كان إبطالًا، ولكنها تكونُ غايةً ونهايةً، والغايةُ والنهايةُ بمنزلةِ البعضِ لما وصفَ بها، وبعضُ الشيءِ لا يَنفصلُ عن كلِّه فيلغو قبلَ وجودِ الأصلِ،

غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]](١) فَإِنَّ محمداً والشافعيّ رحمهما الله قالا: إِنَّ كلمة حَتَّى وُضِعَت فِي اللّغة لمعنى خاصّ وهو الغاية وَالنهاية، فمن جَعَل هَذَا المعنى الخاصّ وهو نِكاح الزوج مُحدِثاً حِلًّا جَديداً لَمْ يكن ذَلِكَ الجَعلُ عملاً بكلمة حَتَّى؛ لِأَنَّ الغاية لَا أثرَ لها فِي إحداث الحِلّ الجديد، بَل لها أثر فِي انتهاء المُغَيَّا عندهُ، كما إذا حلف لَا يُكلّم فُلاناً اليومَ، فبعد مُضي اليوم حلَّ التكلُّم لَيْسَ بمُضاف إِلَى اليوم بَل لَمّا انتهى اليومُ عَمِلَ الحلّ السّابق عملهُ، وَكَما إذا حلفَ لَا يُكلم فلاناً حَتَّى تَطلع الشمس فطلعت الشمس وانتهت اليمين وبقي الكلام غير ممنوع بالإباحة الأصليّة، لَا أَنَّ الغاية تُبيح الكلام، فَكَذَلِكَ ههنا انتهت الحُرمةُ بتزوّج الزوج الثاني وأصابتِهِ وكونها مُحَلّلَةً له بالنكاح مُضاف إِلَى السّبب السّابق وهو كونها مِن بنات ادم لَيسَت مِن المُحرّمات، لَا أَنْ يَكُوْن الزوج الثاني أثبتَ فيهَا حِلّا جديداً، وَكَذَا لَمْ يكُن ذَلِكَ بياناً لكلمة حَتَّى لِأَنَّهَا ظاهرة فِي موضوعها غير مُحتاجة إِلَى البيان؛ لكونها موضوعة لمعنىً خاصّ، والخاصّ لَا يحتمل البيان؛ لما سبق، بَل كَانَ ذَلِكَ الجَعل إبطالاً لمعنى هَذِهِ الكلمة؛ لِأَنَّهُ جعلَ معناها موجباً حلًّا جديداً، وَإِنَّهَا موضوعة للغاية، ولكن كلمة حَتَّى تكون غاية ونهاية، والمُراد الزّوج أو نكاحه بطريق التوسّع لأن حَتَّى لَا تكُوْن غاية، بل الغاية مَا دخَل عَلَيْهِ حَتَّى، والقول بكونها غايةً ونهايةً هو العملُ بِهَا لَا مَا سَبق، وَعَلَى هَذَا تكون لَكِن للاستدراكِ.

وَقِيْلَ: هِيَ للابتداء لَا للاستدراكِ.

ثُمَّ الغايةُ والنّهايةُ بمَنزلَةِ البَعض لِمَا وُصفَ هو بِهَا وهو المُغيّا؛ إذ لَا وجود للغاية بِدُوْنِ المُغيّا كما لَا وجود لبَعضِ الشَّيء بِدُوْنِ كلّه حينَ هو بَعضه، وَلِأَنَّ الغايّة عند ذِكرها مَقصودةٌ

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

والجوابُ أنَّ النكاحَ يُذكرُ ويُرادُ بِهِ الوطءُ وهو أصلُه، ويحتملُ العقدَ على ما يأتي في موضعِه، وقد أُريدَ به العقدُ هنا بدلالةِ إضافتِه إلى المرأةِ؛ لأنها في فعلِ مباشرةِ العقدِ مثلُ الرجلِ، فصحّتِ الإضافةُ إليها،

كالأصلِ وهو المُغيّا، نظيره إذا قَالَ: والله لَا أكلّم فُلاناً حَتَّى يَجيء يومُ الجمعة، فَمجيءُ يوم الجمعَة مَقصود كالأصل؛ إِذ هُما فِي حَقّ اليمين بِمنزلَة شيءٍ واحدٍ، وَبَعض الشيء لَا ينفصل عَن كلّه حين هو بعضه؛ إِذ لَو انفصل عنه لَا يَكُوْن بعضاً له؛ إِذ لَا وجود للبعض بِدُوْنِ الكلّ وَلَا الكلّ بِدُوْنِ البَعض، كالواحد مِن العشرة لَمّا كَانَ بعضاً للعشرة لَمْ يتصوّر بِدُوْنِ العشرة؛ إِذ لَو تُصوّر بدونها لَا يَكُوْن هو واحد مِن العشرة وَإِذَا كَانَت الغاية بمنزلة البَعض مِن المُغيّا فتلغو قَبل وجود الأصل وهو المُغيّا؛ لِكونه لَا وَجودَ لها بِدونه، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فتلغو الغاية وهي نكاح الزوج الثاني قَبل وَجود المُغيّا وهو الطّلقات الثلاث، فَكَانَ وجود الزّوج الثاني وإصابته قبل وجود الغاية بمنزلة العدم فِي مَسألة الهَدم، وَهَذَا كَمن حَلفَ لَا يُكلّم فلاناً فِي رَجب حَتَّى يستشير أباه فاستَشَارَ قبل دخول رجب ثُمَّ كلّمَ فلاناً فِي رجب قبل أَنْ يستشير فيهِ أباه أَنَّهُ يحنث؛ لِأَنَّ استشارته أباه غايةٌ لانتهاء اليَمين، فَكَانَ وُجودها وَعدمُها قبلَ دخولِ رَجب سواءً، فَكَذَلِكَ ههنا كَانَ تزوّج الزّوج الثاني وإصابته بِهَا قبل وجود المُغيّا وعدم تزوّجها سَواءً، وَلِأَنَّ الغاية بمنزلة الوَصف للمُغيّا لِكونه موقّتاً بِهَا، وَذَلِكَ وصف له، والوَصف لَا يَتصوّر بِدُوْنِ المَوصوف وَقبل وُجود الطّلقات الثلاث لَا يُوجد المَوصوف وهو عَدم الحلّ ههنا، فكيف يُوجَد الوَصف الَّذِي هو الغايّة؟ فكَانَ وجود الزّوج الثاني فِي هَذِهِ الحالة كَعدمِه فمن أينَ يَصير هو هادماً للطلقة وَالطّلقتين؟

قَالَ رحمه الله: (**وَالجواب [عنْ هَذَا أَنَّ النّكاح يُذكر ويُراد به الوطء وهُوَ أَصله**) إِلَى قوله: (**أعني الدّخول بوصفه وأصله جميعاً**)

وأمّا فعلُ الوطءِ فلا يضافُ إليها مباشرتُه أبدًا؛ لأنها لا تحتملُ ذلك، وإنما ثبتَ الدخولُ بالسنةِ على ما رويَ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قالَ لامرأةِ رفاعةَ وقد طلَّقها ثلاثًا ثمّ نكحتْ عبدالرحمنِ بن الزَّبيرِ،

أقول: الجواب](١) عَمَّا تمسّكا به أَنَّ مَا ذُكر فِي الآية هو نكاح الزّوج الثاني لاَ غير، والنّكاح يُذكر و يُراد به الوطء وهو أصله لغةً وحقيقته، ويحمل العقد مجازاً على مَا سَيأتي إِنْ شاء الله تعالى، والمُراد بالنّكاح ههنا العَقد الَّذِي هو المجاز لَا الوطء بدليل إضافته ونسبته إِلَى المرأة بقوله: «حَتَّى تَنكِحَ»؛ لِأَنَّ المرأة فِي فِعل المباشرة العَقد كالرّجل لتحقّق ذَلِكَ مِنْهَا حقيقة بخلافِ الوطء فَإِنَّهَا لَا تَحتَمِل ذَلِكَ حقيقةً لِأَنَّهَا محلّ للوطء لَا مُباشِرَة له.

فَإِنْ قيل: يَحتمل أَنَّ النّكاح الَّذِي بمعنى الوطء أضيف إليها مجازاً لِوجُودِ التَمكين مِنْهَا كما أضيف الزنى إليها لذَلِكَ، قُلنا: إِنْ تركت الحقيقة فِي مَوضعٍ باعتبارِ عدمِ إمكان الحَمل على الحقيقة لَا يَلزَم أَنْ يَترك الحقيقة عند إمكان الحَمل عَلَيْهَا فَفي قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢] / ج:٥٩/ لَمْ يُمكن الحمل على الحقيقة فحُمل على مجازه، وأمّا ههنا فالعمل بحقيقة النكاح الَّذِي هو الوطءُ ممكنٌ بِأَنْ أضيف ذَلِكَ إِلَى الزّوج بدليل دال عَلَيهِ، وأضيف مجاز النكاح وهو العقد لِأَنَّهُ سببه إِلَى المرأة، فَلِذَلِكَ أضفنا حقيقة النكاح إِلَى الزوج ومجازه إِلَى المرأة، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فقد عملنا بموجب مَا ذكر فِي الآية وهو النكاح الَّذِي بمعنى العقد لكنّا زدنا على النّص شيئاً آخر لانتهاء الحُرمة وهو «الدخول» بالحديث المشهور، وهو مَا روى عروةُ عَن عائشة رَضِيَ الله عنها أَنَّ امرأة رفاعة جاءت إِلَى رسول الله ﷺ فقالت: إِنَّ رفاعةَ طلّقني فبتَّ طلاقي وإِنَّ عبد الرحمن بن الزَّبير تزوجني، وإِنَّ مَا معه مثل هدبة الثوب!! فقال رسول الله ﷺ: أتريدين أَنْ ترجعي إِلَى رفاعة؟ وَفِي رواية: أَنْ تعودي؟ فقالت: نعم، فقال: لَا، حَتَّى تذوقي مِن عُسيلته ويذوق مِن عُسيلتك(٢).

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٢) بنحوه في صحيح البخاري (٣/ ١٦٨)، كتاب الشهادات-باب شهادة المُختَبِي، برقم (٢٦٣٩)، صحيح =

ثمّ جاءتْ إلى رسولِ الله صلى الله عليه وسلم تتهمُه بالعنّةِ وقالت: ما وجدتُه إلا كهدبةِ ثوبيَ هذا، فقال صلى الله عليه وسلم: (أتُريدينَ أنْ تَعودي إلى رفاعةَ؟ فقالت: نعم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لا، حتى تَذوقي من عُسيلتِه ويذوقَ من عُسيلتِكِ)

رِفاعةُ بكسر الراء هو ابن سموال ابن عم امرأته، واسم امرأته تميمة بنت وهب، وَقِيلَ: بنت أَبِي عُبيد.

وَقِيلَ: عائشة بنت عبد الرحمن، وبتَّ طلاقي: أي: طلّقني ثلاثاً، مِن البتّ وهو القطع، والزبير بفتح الزاي وكسر الباء فعيلٌ مِن الزبر وهو الزجر والمنع كذا فِي المغرب[1] وعليه أكثر أهل النقل، ورواه أَبُو بكر النيسابوري بضم الزاي وفتح الباء[2].

وأخرجه البُخاري كَذَلِكَ[3] كذا ذكرهُ التوره بشتي رحمه الله[4]، وهو مِن يهود قريظة واسلمَ ابنه عبد الرحمن، وروى عنه ابنه الزُّبير فاسم ابنه بالضم واسم أبيه بالفتح، وقولها: «إنَّ مَا معه مثلُ هُدبة الثوب» أي: فِي اللين وعدم القوة، وهو كناية عَن العُنّة، وقوله: حَتَّى تذوقي، يذوق، إشارة إِلَى أَنَّ الشبع وهو الإنزال لَيْسَ بشرط، وَكَذَا التصغير إشارة إِلَى أَنَّ القدر القليل كافٍ، والعُسيلة تصغير العسل، شبّهَ ﷺ لذة الجماع بلذّة العسل، وصغّرَ بالهاء لِأَنَّ الغالب على العسل التأنيث، أَو لِأَنَّهُ أراد العُسلة، وهي القطعة مِن العسل، كما يُقال للقطعة مِن الذهب ذهبة، وَإِنَّمَا صُغّرت إشارة إِلَى القدر الَّذِي يحلّ يعني تِلْكَ الحلاوة وإن

= مسلم (٢/ ١٠٥٥)، كتَابُ النّكَاحِ-بابُ لا تحلُّ المطلَّقةُ ثَلاثًا لمطلِّقها حتّى تَنكحَ زَوْجًا غيرَه، ويطأَها، ثُمَّ يُفارِقَها وَتَنْقَضِيَ عدَّتُها، برقم (١٤٣٣).

(١) ينظر المغرب في ترتيب المعرب (ص: ٢٠٥).

(٢) لم أقف عليه.

(٣) لم أقف عليه.

(٤) ينظر الميسر في شرح مصابيح السنة للتوربشتي (٣/ ٧٧٦).

وفي ذكر العود دون الانتهاء إشارةٌ إلى التحليل، وفي حديثٍ آخرَ: (لَعَنَ اللهُ المُحَلِّلَ والمُحَلَّلَ لهُ) فثبتَ الدخول زيادةً بخبرٍ مشهورٍ يحتملُ الزيادةَ بمثلِه، وما ثبت الدخولُ بدليلِه إلا بصفةِ التحليلِ، وثبتَ شرطُ الدخولِ بالإجماع،

قلّت تُثبت الحِل، وَفِي بعض الروايات أنها جاءت بعد ذَلِكَ وقالت: كَانَ غشيني، فقال عَلَيْهِ السلام: كذبتِ فِي قولك الأول فلن أصدقك بالآخِر! فلبثت حَتَّى قُبِض رسول الله، ثُمَّ أتت أبا بكر رَضِيَ الله عنه فقالت: أرجع إِلَى زوجي الأول؟ فَإِنَّ زوجي الآخر قَد مسّني، فقال أَبُو بكر: قَد عهِدتُ رسول الله عَلَيْهِ السلام حين قَالَ لك مَا قَالَ! فَلَمَّا قُبض أَبُو بكر رَضِيَ الله عنه أتت عمر رَضِيَ الله عنه فقال: لِأَنَّ أتيتني بعدَ مرتكِ هَذِهِ لأرجُمنكِ، فمنعها. كذا فِي التيسير(١).

وقولهُ: «وَفِي ذكر العود دون الانتهاء» / س:٣١/ إِلَى اخره إشارةٌ إِلَى وجه التمسّك بالحديث المذكور أي: وَفِي ذكر رسول الله ﷺ لفظ العود حيث قَالَ: أتريدين أَنْ تعودي إِلَى رفاعة. وتركهِ لفظ الانتهاء الَّذِي هو مدلول قولهِ تعالى ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ [البقرة: ٢٣٠] حيث لَمْ يقُل: أتُريدين أَنْ تُنهي الحُرمة الغليظة الثّابتة بالكتاب؛ إشارة إِلَى أَنَّ ذوق العُسيلة تحليل؛ لِأَنَّهُ غيّى عدم العَود إِلَى ذَوق العُسيلة، فينتهي عدم العَود بذوقها، فيُثبت العَود لَا محالةَ لعدم الواسط بين نفي الشيء وإثباته ضرورة، والعَود هو الرجوع إِلَى الحالة الأولى، والعَود إِلَى الحالة الأولى لَا يَكُوْن إِلَّا بهدم الطّلاق على الإطلاق، وقد ثبتَ العَودُ الان فيكون ثابتاً بالوطء بخلاف أصل الحِلّ فإنه كَانَ ثابتاً قبل الحرمة الغليظة، بسبب كون المرأة مِن بنات آدم لَيْسَت مِن المُحرّمات إِلَّا أَنَّ حُكمهُ مُختلف باعتراض الحُرمة الغليظة، فَإِذَا انتهت الحُرمةُ الغليظةُ يُثبت الحَلّ بالسبب السابق وهو كونها مِن بنات آدم لَيْسَت مِن المُحرّمات فأمّا العَود فلم يكن ثابتاً قبل الحُرمة الغليظة، وَإِنَّمَا ثبتَ الآن فيكون ثابتاً بذوق العُسَيلة فثبتَ بِذَلِكَ أَنَّ

(١) لم أهتد لمعرفة «التيسير» والحكاية أوردها ابن الأثير في أسد الغابة (٢/ ٨١).

ومن صفتِه التحليلُ وأنتم أبطلتمْ هذا الوصفَ عن دليلِه عملًا بما هو ساكتٌ وهو نصُّ الكتابِ عن هذا الحكمِ أعني: الدخولَ بأصلِه ووصفِه جميعًا.

السبب الموجب للحلّ هو وطء الزوج الثاني.

وَفِي حَديث آخر أَنَّهُ قَالَ ﷺ: لعَنَ الله المُحلِلَّ والمُحلَّل له[1]. وأنّه يدلّ على أَنَّ الزوج الثاني مُحِلِّلٌ، ووَجهُ الاستدلال به هو أَنَّهُ ﷺ سمَّى الزّوجَ الثاني مُحلّلاً على الإطلاق سواء كَانَت المرأة مُطلّقة بتطلقتين أَو ثلاث، فيَهدِم هو الطلقتين كما يَهدم الثلاث، وَذَلِكَ لِأَنَّ المُحلِل مِن يُثبت الحَلَّ كالمُمتلك مِن يُثبت الملك، والمُحرِّم مِن يُثبت الحُرمةَ، والمُبيِّض مِن يُثبت البياضَ، فأينما وُجِدَ الزوج الثاني يُثبت صفةَ التَحليل باعتبار كونه زوجاً ثانياً، لَا باعتبار كونه فِي محلّ كذا؛ إِذ المحالّ لَيْسَت بداخلةً فِي العِلل، وإلّا يلزم انسداد باب القياس.

فَإِنْ قيل: المُثبت للحِلّ رافع للحُرمة ضرورة وَالرافع للشيء لَا يَكُوْن غايةً له كالطّلاق للنكاح، قُلنا: مَا يرفع الشيء قصداً فهو قاطع، وَلَا يُطلق عَلَيْهِ اسم الغاية كالطّلاق، فأمّا مَا يُثبت حُكماً مِن ضرورة ثبوته انتفاء الثابت؛ لتضادّ بينهما فهذا غايةٌ لِما كَانَ ثابتاً؛ لِأَنَّ الشيء ينتهي بضدّه كالليل بالنّهار وعكسه.

فَإِنْ قِيلَ: التحليل لَا يتصَوّر إِلَّا فِي محلّ الحُرمة وهي غير موجودة فِي صورة الطلقة وَالطّلقتين لثبوت الحِلّ فيهَا، فَلَو أثبتَ الحِلُّ فيهَا لأدّى إِلَى إثبات الثابت وهو مُمتنع كنفي المنفيّ، قُلنا: هو كَذَلِكَ إِنْ كَانَ المحلّ يقبل إثبات أصل الحِلّ، لَكِن المحلّ ههنا لَا يقبله وَإِنَّما يقبل إثبات وصف الكمال فِي الحِلّ لانتقاصه بالطّلقة وَالطّلقتين فيتحقق التحليل فِي ذَلِكَ القدَر [...][2] أَو نقول: فِي هَذَا إثباتُ شيء لَمْ يكن ثابتاً قبل هَذَا، وهو أَنَّ الزوّج الأوّل يملك الطَلقات الثلاث بِهَذَا التّحليل، وكان يملك قبل هَذَا التطّليقتين، فَعُلِمَ بِهَذَا أَنَّ هَذَا

(١) سنن أبي داود (٢/ ٢٢٧)، برقم (٢٠٧٦)

(٢) ما بين المعقوفتين في ج زيادة وهي: لما مثبتاً أصل لَأنَّ الوصف. ويبدو لي أنها زائدة من سهو الناسخ.

الحِلّ غير الحِلّ الَّذِي كَانَ قبل التحليل.

فَإِنْ قيل: على هَذَا ينبغي أَنْ يرُدَّ عَلَيْهَا خمس تطليقات؛ لِأَنَّ التطليقتين كانتا ثابتتين، وَتثبُت ثلاث تطليقات بالحِلّ الجديد، قُلنا: نعم، لَكن التطْليقتين عمِلتا عمل أربعة تطليقات، وَبقيت طلقة واحدة، كالمُعتدّة إذا تزوجت بزوج آخر ودخلَ بِهَا الزّوج الثاني ثُمَّ فارقها بعد ما مضى حيضة مِن العدّة الأولى يجب عَلَيْهَا ثلاثُ حيض أُخر، وبقيت حيضتان مِن العِدّة الأولى فكانت خمس حيض، إِلَّا أنها إذا حاضت حيضتين انقضت العِدّةُ الأولى واحتُسِبت مِن العِدّة الثانية أيضاً فبقيت عَلَيْهَا حيضة أخرى لإتمام العدّة الثانية. قاله الإِمَام مولانا حميد الدّين الضرير رحمه الله(١).

وذكر فِي الأسرار(٢): التطليقة الواحدة إِنْ لَمْ توجب حُرمة فهي بغرض أَنْ توجب ولأنهما يقولان أَنَّ الوطء لَمّا كان رفع الحُرمة الثانية بالحُرمة الغليظة منع ثبوتها إذا قارن سبب ثبوت الحُرمة بالطّريق الأولى؛ لِأَنَّ المنع أسهلُ مِن الرّفع /ج:٦٠/ أو نقول: إثبات الثابت إِنَّمَا لَمْ يعتبر إذا لَمْ يُفد شيئاً، أمّا إذا أفاد كَانَ مُعتبراً، أَلَا تَرَى أَنَّ شراء الإنسان مالهُ بماله لَا يصحّ؛ إذ فيهِ إثبات الثابت وهو غير مُفيد، ثُمَّ إذا اشترى مالَهُ مِن المُضارب يصحّ وإِنْ كَانَ فيهِ شِراء مالِه بماله؛ لِأَنَّهُ يحصل بِهَذَا الشراء ملك التصرف لنفسه فِي ذَلِكَ المال، وَكَذَا إذا ضمّ عبده مع عبد غيره واشتراهما فإنه يصحّ البيع والشراء حَتَّى انقسم الثمن عَلَيْهِمَا؛ لِمَا أَنَّهُ مفيد فِي حق جواز العقد فِي الآخر، فَكَذَلِكَ ههنا إثبات الثابت مُفيد؛ لِأَنَّ الحِلّ قبل هَذَا كَانَ يزول بالطّلقة والطّلقتين، وبعد الزّوج الثاني لَا يزول الحِلّ إِلَّا بالثلاث، فَكَانَ مُقيّداً فيصحّ.

وَقَالَ الإِمَام بدر الدين الكردري رحمه الله فِي جواب هَذِهِ الشُبهة: إِنَّ الحِلّ وإِنْ كَانَ ثابتاً فهو ناقص بدليل أَنَّهُ لَا يُمكن أَنْ يورد عَلَيْهَا العقد الثلاث، وكانت فيما قبل محلّاً للعقد

(١) فوائد البزدوي (١/ ٢٦٨).

(٢) لعله كتاب الأسرار لأبي زيد الدبوسي في الفروع، وهو غير مطبوع بحسب علمي. وينظر الكافي شرح البزودي (١/ ٢٩٩).

الثلاث دلّ أَنَّ الحِلّ انتقصَ فكَانَ كحِلّ الأمة، فَإِنَّهَا لمّا لَمْ تكُن محلًّا لإيراد العقد الثلاث قُلنا: إِنَّ حِلّها ناقص عَن حِلّ الحرّة، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فالزّوج الثّاني يُتّم هَذَا الحِلّ الناقصَ، فثبتَ أَنَّ الزّوج الثاني لَا يُثبت الثابت، بَل يُثبت مَا لَيْسَ بثابت[1]، سلّمنا أَنَّ الحِلّ ثابت ولكن انعقد بسبب الزّوال وهوَ الطّلقة وَالطّلقتان، وَفِي إثبات الحِلّ الجديد فائدة فتثبُت لِأَنَّهَا ترجع إليه بثلاث تطليقات وَإِنَّهُ فائدة.

أَو نقول: لمّا كانَ مُثبتاً أصل الحِلّ فلَأنْ يَكُوْن مُكمِّلاً للحِلّ أولى؛ لِأَنَّ إثبات الوصف أيسرُ مِن إثبات الأصل ولا [يكون][2] ذَلِكَ إِلاَّ بهدم الطلقة وَالطّلقتين.

فَإِنْ قيل: الزّوج الثاني إِنَّما صار مُحَلِّلاً للحاجة، وَلَا حاجةَ هنا فكَانَ بمنزلة المعذور إذا توضّأ فِي آخر وقت الظهُر بعد ما صَلَّى الظّهر وَانقطع الدّم ينتقض وضوؤه بالسيلان فِي وقت العصر لعدم حاجته إِلَى تِلْكَ الطّهارة، قُلنا: لَا نُسّلم عدم الحاجة هُنا، فَإِنَّهَا بالنّسبة إِلَى وصف الكمال فِي الحِلّ موجودة، وَعَلَى تقدير التسليم نقول: إِنَّما يستقيم هَذَا أَنْ لَو كَانَ كون الزوج مُثبتاً للحِلّ لما كَانَ الحاجة، وَلَيْسَ كَذَلِكَ فإنه لَو تزوّجها على قصد أَنْ لَا يُطلقها أبداً أَو لَمْ يقصد الزوج الأول مُراجعتها أبدًا ثبت الحِلّ، بخلاف طهارة المعذور فَإِنَّهَا شُرعت للحاجة فَلَا تُثبت دونها.

فَإِنْ قيلَ: الزوج الثاني غايةً للحُرمة بالكتاب، فمتى جُعلَ مُثبتاً للحِلّ مُطلقاً يلزم تغيير الكتاب، ومتى جُعل غاية للحُرمة يَكُوْن عملاً بحقيقة الكتاب ومجاز الخبر، وهو أولى مِن العمل بحقيقة الخبر ومجاز الكتاب، قلنا: نعمل بحقيقتهما؛ إذ الكتاب جعلهُ غاية، والخبر محللاً، والكتاب ساكت عنه، فجعلناهُ مُحللاً، وَهَذَا عمل بحقيقتهما، وأنتم عملتم بحقيقة الكتاب ومجاز الخبر، فما ذهبنا إليه أولى.

فَإِنْ قِيْل: إِنَّما يثبُت كون الزوج الثاني مُحلِلاً بالخبر عند استحقاق اللعن فَلَا يثبُت عند

(١) الكافي شرح البزودي (١/ ٣٠٠).

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة مني.

عدمه، قلنا: لَمّا ثبتَ التحليل مَع استحقاق اللعن فلأن يثبُت هو عند عدمه أولى، على أَنَّ التحليل باعتبار الزوج الثاني، واستحقاق اللعن باعتبار آخر، وهو كون التزويج بشرط التحليل وَإِنَّهُ شرطٌ فاسد ألحقهُ بالنكاح، أو إظهار خساسة المُحلل بمُباشرة مثلَ هَذَا النكاح وَالمُحلَلِ له بمُباشرة مَا ينفر عنه الطِباع مِن عودها إليه بعد مضاجعة غيره إيّاها واستمتاعه بِهَا، لَا حقيقة اللعن؛ إذ هو الأليق بكلام الرسول ﷺ فِي حق أمتّه؛ لِأَنَّهُ عَلَيْهِ السلام مَا بُعثَ لعّاناً، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا تَنافِي، وَإِذَا ثبت مَا قرّرناه سابقاً فثبَتَ الدّخول زيادة على الكتاب بخبر مشهور وهو خبر العُسيلة، والزيادة على النّص جائزة بمثله، ولم يثبُت الدّخول بدليله -وهو مَا سبق مِن الخبر- إلّا موصوفاً بصفة التحليل، فيكون الزّوج الثاني مُعيداً لها إِلَى الحالة الأولى لَا مُنهياً للحُرمة؛ ليُحتاجَ إِلَى تحقّق الحُرمة.

ثُمَّ الدّخول شرط بالإجماع، وقول سعيد بن المُسيّب رحمة الله عليه غير مُعتبر[1]؛ لكونه مُخالفاً للإجماع حَتَّى لَو قضى القاضي به لَا ينفذ[2]، وَقيلَ: إِنَّهُ رجع عَن ذَلِكَ، وثبت اشتراط الدخول به -أَي: بالخبر المشهور- لَا بإشارة النّص؛ لِأَنَّهُ يلزم مِنْهُ المجاز وهو حَمْلُ النكاح المسند إليها فِي قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ [البقرة: ٢٣٠] على الوطء، وَإِنَّهَا موطوءة لَا واطئةٌ، بخلاف النكاح بمعنى التّزوج فإنه يُسند إليها حَقيقةً كما يُسند إِلَى الرجل، وَإِذَا ثبت شرط الدّخول وَمِن صفة الدخول التحليل على مَا سبق بيانه فَلَا يُثبت الدخول إِلّا موصوفاً بِهَذِهِ الصفة، وأنتم أبطلتم هَذَا الوصف وهو وصف التحليل عَن دليله وهو الخبر المشهور حيث قُلتم: إِنَّ نكاح الزوج الثاني غير مُحلّل بَل هو غاية وَنهاية عملاً بِمَا هو ساكت وهو قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ [البقرة: ٢٣٠] عَن هَذَا الحكم وهو الدّخول بوصفه وهو التحليل وبأصله وهو نفسه الدخول، والسّاكت لَا يصلح دليلاً، ونحن عملنا بأصل هَذَا الدليل ووصفه حيث قُلنا بموجب الغاية وهو انتهاء الحُرمة الغليظة كما هو مُقتضى الكتاب، وَأثبتنا للغاية الَّتِي هِيَ ذَوق العُسَيلة صفة الإثبات وهي إثبات الحِلّ الجديد على وجه لَا يتعرّضه الكتابُ؛ لِأَنَّ

(١) وبمثله قال سعيد بن جبير. ينظر: الحاوي الكبير (١٠/ ٣٢٦)، المبسوط للسرخسي (٦/ ٩).

(٢) المبسوط للسرخسي (٦/ ٩).

الكتاب لَا يتعرّض أَنَّ هَذِهِ الغاية هل هِيَ مُثبِتَةٌ للحِلّ أم لَا؟ وجاز أَنْ تكون الغايةُ مُنهيةً وَمُثبتةً حُكماً آخر كما فِي قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾ [النساء: ٤٣] فَإِنَّ الاغتسال مُثبت لحلّ القربان إِلَى الصَّلَاة، ومُنْهٍ للجنابة وَلِهَذَا قَالَ تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦] فكذا ذوق العُسيلةِ مُنْهٍ للحُرمة وَمُثبتٌ للحلّ الجديد بدليل آخر فَكَذَلِكَ ههنا أَنَّ الزوج إذا وطئ كَانَ مُنهيًا للحُرمة الغليظة ومُثبتاً للحلّ الجديد فِي حقّ الزّوج الأوّل، ولَمّا ثبتَ كونهُ مُثبتاً للحلّ الجديد ثبُتَ عملهُ أينما وُجد شرعاً، فَلِذَلِكَ أثبتَ الحلّ الجديد فيما دون الثلاث أيضاً لِأَنَّ وطء الزّوج الثاني مَوصوف بِهَذِهِ الصّفة كما مرّ، والصّفة لَا تُفارق الموصوف فأينما ثبتَ الموصوف تثبت صفتهُ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فقد عملنا بِمَا عملتم وأثبتنا شيئاً آخر وهو الحِلّ الجديد الَّذِي سكت عنه الكتاب فلم يكُن مَا ذكرنا معارضاً للكتاب وَمَا قُلتم تركٌ لِمَا ذكرنا مِن الدّليل وهو النّص الخاصّ، فإذن التارك للخاصّ أنتم لَا نحنُ.

وذكر فِي المبسوط فِي تعليل أَبِي حنيفة وَأَبِي يوسف رحمة الله عَلَيْهِمَا قالا: إِنَّ إصابة الزّوج الثاني بنكاح صَحيح تُلحق المُطلّقة بالأجنبيّة بالحُكم المُختصّ بالطّلاق كما بعد التطليقات الثلاث وبيان هَذَا أَنَّ بالتطليقات الثلاث تصير مُحرّمة ومُطلّقة، ثُمَّ بإصابة الزوج الثاني يرتفع الوصفان جميعاً وتَلحقُ بالأجنبيّة الَّتِي لَمْ يتزوّجها قطُّ، فبالتطليقة الواحدة تصير مَوصوفة بأنّها مُطلّقة فيَرتفع ذَلِكَ بإصابة الزّوج الثاني(١).

وذهبَ بعض / ج:٦١/ أصحابنا رحمهم الله إِلَى أَنَّ شرط الدّخول ثبتَ بإشارة النص، وَبِهِ قَالَ صاحب الهداية حيث قَالَ: وهو أَنْ يُحمل النكاح / س:٣٢/ على الوطء حملاً للكلام على الإفادة دون الإعادة؛ [إذ العقد استُفِيدَ بإطلاق اسم الزّوج(٢)، أي: إذا حُمِلَ النكاح على الوطء يفيد فائدةً زائدةً، وَلَو حُمل على العَقد لَا يُفيد إِلَّا مَا أفاده اسم الزوج، فَكَانَ حَملهُ على

(١) المبسوط للسرخسي (٦/ ٩٥).

(٢) الهداية في شرح بداية المبتدي (٢/ ٢٥٨).

ومن ذلك قولُه تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] الآية، فاللهُ تعالى ذكرَ الطلاقَ مرةً ومرتينِ، وأعقبهما بذكرِ الرجعةِ، ثمّ أعقبَ ذلكَ بالخلعِ بالمالِ بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]

الإفادة أولى مِن حَمله على الإعادة][١] وَقِيْلَ: هَذَا أولى؛ إذ فيه مجاز وحقيقة وإفادة، وفيما اختاره المُصنّف رحمه الله مجاز وحقيقة وإعادة؛ لِأَنَّ فيما قاله المُصنّف لفظ النكاح مجاز عَن العقد، وإسنادَ العَقد إليها حقيقة، وفيما قاله بعض الأصحاب لفظ النكاح حقيقة لِأَنَّهُ أُريدَ به الوطء وإسناده إليها مجاز؛ لكونها محل فعل الوطء[٢].

أقول: مَا اختاره المُصنّف رحمه الله أولى؛ لِأَنَّ فيهِ حمل لفظ النّكاح على مَا وَردَ استعمالهُ فِي القرآن المجيد، وبيان ذَلِكَ مَا ذكر جارالله فِي الكشاف فِي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إذا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٤٩] الآية: لَمْ يرد لفظ النّكاح في كتاب الله تعالى إِلَّا فِي مَعنى العَقد لِأَنَّهُ فِي معنى الوطء مِن باب التصريح به، وَمِن آداب القرآن الكناية عنه بلفظ المُلامسة وَالمماسّة والقربان وَالتغشِي وَالإتيان[٣].

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَكَانَ حَمل الكلام على الإعادة تأكيدًا للعقد أولى؛ لئلا يؤدي إِلَى مخالفة آداب القرآن.

قَالَ رحمه الله: **(وَمِن ذَلِكَ قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ﴾ [البقرة: ٢٢٩]) إلى قوله: (بَل يَكُوْن رفعاً)**

أقول: مِن العمل بالخاصّ قوله عزّ وعلا ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] فإنه تعالى ذكر

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٢) الوطء: ساقط من س.

(٣) تفسير الزمخشري (٣/ ٥٤٨).

فإنما بدأ بفعلِ الزوجِ وهو الطلاقُ ثمّ زادَ فعلَ المرأةِ وهو الافتداءُ وتحتَ الإفرادِ تخصيصُ المرأةِ به وتقريرُ فعلِ الزوجِ على ما سبقَ، فإثباتُ فعلِ الفسخِ من الزوجِ بطريقِ الخلعِ لا يكونُ عملًا بهِ بل يكونُ رفعًا.

الطّلاق بقوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ومرّةً بِهَذِهِ الآية، فصار الطّلاق مذكوراً مرتين كما يُقال بالفارسيّة: يَكْبارْ كُفْتَمَتْ و دُوْبَارْ كُفْتَمَتْ، يَعني: مجموع وِيْ دُوبارْ اَسْتْ(١).

وَلَيْسَ المُراد أَنَّهُ ذكرَ مرّةً فِي الآية الأولى، ومرتين فِي الآية الثانية وهي هَذِهِ الآية؛ لِأَنَّهُ حينئذ يلزم أَنْ يَكُوْن المذكور ثُلاث تطليقات وبعد تِلْكَ لَا تصح الرجعة والرجعة مذكورة ههنا(٢) بَل المُراد أَنَّهُ ذكر الطّلاق مرّتين فِي الجُملة. كذا ذكرَ مولانا حميد الدّين الضرير رحمه الله(٣).

ويجوز أَنْ يَكُوْن المُراد مِن قوله ذكر الطلاق مرّة ومرتين ذكرَهُ مرّة بعد مرّة كما ذكر جار الله فِي قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] أي: التطليق الشرعيّ تطليقة بعد تَطليقة على التفريق لَا على الإرسال دفعة، وَلَيْسَ المُراد بالمرتين التثنية، وَلكنَّ التكرير كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾ [الملك: ٤] أي: كرّةً بعد كرّة، لَا كرّتين اثنتين، ونحو ذَلِكَ مِن التثاني الَّتِي يُراد بِهَا التكرير قولهم: لبيّك وسعديك(٤)، وَقِيْلَ: قوله: «مرّتان» أي: دُفعتان مرّة بعد أخرى، فَإِنَّ مِن أعطى الآخر درهمين بمّرة واحدة لَمْ يجز أَنْ يقول: أعطيتهُ مرتين،

---

(١) معنى قوله: (يكبار كفتمت) قلت لك مرة (دوبار كفتمت) قلت لك مرتين (يعني) أي: المراد من قوله: (دوبار) (مجموع وي دوبار است) أي: مجموعها (أي مجموع ما قاله) (دوبار است) مرتان الحاصل: أن مجموع ما قاله مرتان.

(٢) ههنا: ساقطة من س.

(٣) فوائد البزدوي (١/ ٢٧٠)

(٤) تفسير الزمخشري (١/ ٢٧٣).

حَتَّى يُعطيه دفعتين.

وَقِيْلَ: معنى الآية الطلاق الرجعيّ مرّتان؛ لِأَنَّهُ لَا رجعة بعد الثلاث.

وَقِيلَ: قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] وإن كَانَ ظاهره الخبر فمعناه الأمر، كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] لِأَنَّهُ لَو حُمِلَ على الخبر لأدّى إِلَى الخلف فِي خبر الله تعالى؛ لِأَنَّ الطّلاق على وجه الجمع قَد يوجد فدلّ أَنَّ المُراد مِنْهُ الأمر كأنّهُ قَالَ: طَلِقوا مرّتين مَتَى أردتُم الطلاق، والآية حجّة لنا على الشَّافِعِيّ رحمه الله فِي كراهة الجمع؛ لِأَنَّ الله تعالى أمر بالتفريق كذا فِي شرح التأويلات.

وَإِذَا ثبتَ ذَلِكَ على الوجه الَّذي سبق فقد ذكرَ عزَّ وعلا الطّلاق مرّتين وأعقبهما بإثبات الرّجعة بقوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] يعنى وأهلِ بعولتهن أحقّ برجعتهنّ، على أَنَّ البعولة مصدر مِن قولك: بَعلٌ حسَنٌ البعولة أَو البعول، جمع بَعل، والتاءُ لاحقةٌ لتأنيث الجمع كما فِي الحزونة والسهولة، ثُمَّ أعقبَ ذَلِكَ أي: إثبات الرّجعة بالخلع بالمال بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] أي: فَإِنْ خِفتُم أَلَا يُقيم الزوجان حدود الله فيما يلزمهُما مِن مواجبَ الزوجيّة لِما يَحدُث مِن نشوز المرأة وسوء خُلقها فَلَا جُناح على الرجل فيما أخذَ وَعَلَى المرأة فيما أعطت فيما افتدت به نفسها واختلعَتْ به مِن بذل مَا أوتيت مِن المهر، فإنّما بدأَ تعالى بفعل الزّوج وهو الطّلاق لِأَنَّهُ اسم لفعل الزّوج، ثُمَّ زادَ فِي آخر الآية فعل الزّوجة وهو الافتداء بقوله: ﴿فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] وتحت إفراد ذكر المرأة بالافتداء تخصيص للمرأة بالافتداء؛ لِأَنَّهَا هِيَ الَّتِي تشتري بضعَها مِن الزّوج، والثمن على المُشتري، وتقرير لِفعل الزّوج وهو الطّلاق على مَا سبق أي: على الوصف الَّذِي سبق في صدر قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] إذ الخُلع إِنَّمَا يتحقق منهُما، فَإِنَّ المرأة لَا تَستبدّ به، وقد ذكر تعالى فعل المرأة وهو الافتداء، وسكتَ عَن فعل الزّوج فَكَانَ ذَلِكَ تقريراً لفعله وهو الطّلاق، فإثبات فعل الفسخ مِن جهة الزوج مِن غير طلاق بِأَنْ يَكُوْن الخُلع فسخاً لَا يَكُوْن عملاً بِهَذَا الخاصّ وهو الطّلاق

المذكور فِي صدر الآية بَل يَكُوْن رفعاً وتركاً له وجعل الخُلع طلاقاً كما هو موجَب هَذَا الخاصّ يَكُوْن عملاً به.

فَإِنْ قِيلَ: قَالَ الله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] ثُمَّ قَالَ فِي حق الخلع: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ به﴾ [البقرة: ٢٢٩] ثُمَّ قَالَ بعد ذَلِكَ: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ له﴾ [البقرة: ٢٣٠] فَلَو جَعلنا الخُلع طلاقاً لصارت التطليقات أربعاً، والطلاق لَا يَكُوْن أكثر مِن ثلاث، فَلِذَلِكَ حمَلَ الشَّافِعِيّ رحمه الله الخلع على الفسخ دون الطلاق، وَلِأَنَّ النكاح عقدٌ مُحتمل للفسخ حَتَّى تفسخ بعدم الكفاءة وخيار العتق والبلوغ، فيحتمل الفسخ بالتراضي فِي الخُلع أيضاً، قُلنا: الجواب عَن الأول هو أَنَّ الله تعالى ذكرَ التطليقة الثالثة بعوَض وبغير عوَض، فبهذا لَا يصير الطلاق أربعاً فكَانَ الخُلع هو الطلقة الثالثة، فكَانَ طلاقاً بالمال، فعلى هَذَا لَا يَكُوْن الطلاق أربعاً.

أَو نقول على تقرير الكتاب وهو أَنَّ الله تعالى ذكر الافتداء بالمال ولم يذكر فعل الزوج فَلَا بُدَّ مِن تقرير فعل الزوج؛ لِأَنَّ الخُلع يوجد منهُما، وفعل الزوج قَد سبق فِي صدر الآية وهو قوله تعالى ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] فتنوع الطلاق نوعين طلاقاً بمال وهو الخُلع، وطلاقاً بغير مال ، فوصِلت الطلقة الثالثة بالطلاق بالمال؛ لِأَنَّ الوصل بالأقرب هو الأصل، فكانت التطليقاتُ ثلاثاً لَا أربعاً.

أَو نقول: المُراد بقوله تعالى ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] بيان شرعيّة الرجعة بعد الطلاقين، لَا وقوعهما، يعني لَو وقعَ الطلاقان تثبُت الرجعة كما لَو وقعَ طلاقٌ واحد، فكَانَ هَذَا إخباراً عَن شرعيته لَا إخباراً عَن وقوعه، وَكَذَلِكَ المُراد مِن ذكر الخُلع بيان شرعية الخُلع وكونه طلاقاً، وَكَذَلِكَ المُراد /ج:٦٢/ مِن قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ له﴾ [البقرة: ٢٣٠] بيان الحُرمة الغليظة بعد الطلقات، وَالدّليلُ عَلَيْهِ أَنَّهُ ذكر حُكم الطّلاق فِي موضع آخر فَلَو كَانَ المُراد مِنْهُ الوقوع لكانَ زائداً على الثلاث لَا محالة، وأمّا الجوابُ عَن الثاني أَنَّ النّكاح لَا يحتملُ الفسخَ بعد تمامه، أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَا يَنفسِخُ بالهلاكِ قبلَ التّسليم، وأَنَّ الملكَ

ومن ذلكَ قولُه بعد هذا: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، والفاءُ حرفٌ خاصٌّ لمعنًى مخصوصٍ وهو الوصلُ والتعقيبُ،

الثابتَ به ضروريّ لَا يَظهَر إِلَّا فِي حق استيفاء مَنافِعَ البضع والتّطليق، وأمّا الفسخ بسبب عدم الكفاءة ففسخ قبل التّمام فكَانَ فِي معنى الامتناع عَن الإتمام، وَكَذَلِكَ فِي خيار العتق والبلوغ، وأمّا الخُلع فَيَكونُ بَعد تَمامِ العقدِ والنّكاح لَا يَحتملُ الفسخ بعد تمامه، ولكن يَحتَملُ القطعَ فِي الحال، فيُجعل لفظُ الخلعِ عبارةً عَن رَفعِ القيد فِي الحال مجازاً، وَذَلِكَ إِنَّمَا يَكُوْن بالطّلاقِ(١).

قَالَ رحمه الله: (وَمن ذَلِكَ قوله تعالى بعد هَذَا ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ له مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠] إِلَى قوله: (لَمْ يَكُن عملاً وَلَا بياناً)

أقول: مِن العمل بالخاصّ قوله تعالى بعد ما سبقَ مِن قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ له مِن بَعْدُ﴾ [البقرة: ٢٣٠] الآية فَإِنَّ ذكر التّطليق بحرفِ الفاءِ الَّتِي هِيَ لفظ خاصّ لمعنى خاصّ وهو الوَصلُ وَالتعقيبُ يَدلّ على أَنَّ المُختلعة يلحقها صريح الطّلاق؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا وصلَ الطّلاقَ بالافتداء بالمالِ حيث ذكره بعدَ الخُلعِ المَذكور فِي قوله تعالى: فأوجبَ ذَلِكَ صحة الطّلاق بَعد الخُلع وَذَلِكَ يُوجِبُ صحّة لحوق الطّلاق الرّجعي بالبائن، وَإِنَّمَا قيّد بقوله: «بَعد الخُلع» لِأَنَّ عند الخصم يصحُّ الطّلاق بعدَ الطّلاق على مال فمن وصل قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ له﴾ البقرة: ٢٣٠ بالرّجعي وهو قوله: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] أبطَلَ وقوعَ الطّلاق بعد الخُلع وهو معنى قول الشَّافِعِيّ رحمه الله: المُختلعة لَا تُطلّق(٢) لَم يكن ذَلِكَ عملًا بِهَذَا الخاصّ وهو التطليق المذكور فِي الآية بحرف الفاء وهو قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ [البقرة: ٢٣٠] لِأَنَّ الفاء

(١) الكافي شرح البزودي (١/ ٣٠٥-٣٠٦).

(٢) مختصر المزني (٨/ ٢٩٠).

وإنما وصلَ الطلاقَ بالافتداء بالمال فأوجبَ صحتَه بعدَ الخلعِ، فمن وصلَه بالرجعى، وأبطلَ وقوعَه بعدَ الخلعِ لم يكنْ عملًا به ولا بيانًا،

للتعقيبِ مَع الوصل وَلَا بياناً له لِأَنَّهُ بيّن فِي نفسه، ثُمَّ إِنَّ الشَّافِعِيّ رحمه الله ذهبَ فِي أحدِ قوليه إِلَى أَنَّ الخُلع طلاق كما هو مذهبنا وَفِي قوله الاخر ذهبَ إِلَى أَنَّهُ فَسخٌ مُتمسّكاً بقول ابن عبّاس رَضِيَ الله عنه: «الخُلع فَسخٌ»(١) وَقد علِمَ أَنَّ الأثر لاَ يُعارض الكتاب.

وفائِدةُ الخلافِ فيما إذا خالعها ثلاثاً فإنه يثبت الحُرمة الغليظة عندنَا وَلَا تحلّ للزّوج الأوّل حَتَّى تَنكِحَ زوجاً غَيره، وَعنده لَا يُثبتُ الحُرمة الغليظة حَتَّى تحلّ للزّوج الأوّل مِن غير مُحلِلّ وَكَذَا إذا خالَعَها بعدَ التّطليقتين عندنَا فَإِنَّهَا لَا تحلّ مِن غير مُحلّل وعندهُ تحِلّ.

فَإِنْ قيل: يشكلُ على مَا ذَكرتُم قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ له مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا إِن ظَنَّا أَن يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٣٠] بعد قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ له مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] وبعد الحُرمَة الغليظة لَيْسَ للزوجين أَنْ يَتراجعا فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُوْن هَذَا مُتصلاً بِمَا قبله وهو قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] وكانَ فِي هَذَا تركُ العَملِ بالخاصّ الَّذِي هو الفاء حيث تركَ وَصلَه بِمَا يَليه، قُلنا: إِنَّ هَذِهِ الآية متصلةٌ بِمَا يليها وهو قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ له﴾ [البقرة: ٢٣٠] كالمُراد مِن قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ [البقرة: ٢٣٠] أي: فَإِنْ طلّق الزّوج الثاني بعدَ الدخول بِهَا فَلَا جُناحَ عَلَيْهِمَا أي: فَلَا إثمَّ على الزّوج الأوّل والمرأة. كذا فِي المبسوط(٢).

فعُلم أَنَّ الفاء معمولة ههنا أيضاً بحقيقتها وهي الوصول بِمَا يليها.

---

(١) قال الإمام الجويني: اختلف قول الشافعي في أن الخلع فسخُ النكاح على تراضٍ، أو هو طلاق على مال؟ فالمنصوص عليه في الجديد: أنه طلاق. وهو مذهب أبي حنيفة، واختيار المزني، وهو الصحيح، وبه الفتوى. نهاية المطلب في دراية المذهب (١٣/ ٢٩٢)

(٢) لم أقف عليه في المبسوط، ونقله العلامة السغناقي في الكافي شرح البزودي (١/ ٣٠٨)، ونسبه إلى التيسير.

ومن ذلك قولُه تعالى: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ﴾ [النساء: ٢٤]، فإنما حلّ الابتغاءُ بالمال، والابتغاءُ لفظٌ خاصٌّ وُضعَ لمعنًى مخصوصٍ وهو الطلبُ، والطلبُ بالعقد يقعُ،

قَالَ رحمه الله: (وَمن[١] [ذلك][٢] قوله تعالى: ﴿أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم مُّحصِنِيَن﴾ [النساء: ٢٤]) إِلَى قوله: (لِأَنَّهُ بيّنٌ)

أقول: مِن العمل بالخاصّ قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ﴾ [النساء: ٢٤] أي: بيّنَ لكم مَا يحِلّ مما يحرُم إرادةَ أَنْ يَكُوْن ابتغاؤكم بأموالكم الَّتِي جَعل الله لكم قياماً فِي حالِ كَونكِم مُحصنين والإحصان بالعفّة محصنين النفس مِن الوقوع فِي الحَرام، فإنه تعالى إِنَّمَا أحلَّ الابتغاءَ بالمالِ وهو المَهر، والابتغَاء لفظ خاصّ وضع لمعنى مخصوص وهو الطّلب، والطّلب يَقعُ بالعَقد، والباء للإلصاق فيقتضي اشتراط كون المال مُلصقاً بالابتغاء تسميةً أَو وجوباً، فمن جَوّز تراخي البدل وهو المال عَن الطلب الصحيح وهو العقد الصحيح إِلَى المطلوب وهو الوطء كَانَ ذَلِكَ مِنْهُ إبطالاً للخاصّ وهو الابتغاء، فبطلَ بذلكَ مذهبُ الخصم فِي مسألة المُفوِّضة بكسر الواو على مَا اختاره صاحب المُغرب[٣]، وهي الَّتِي فَوّضت بضعها إِلَىَ زوجها أي: زوَّجته نفسها بغيرِ مهرٍ.

وقد قَالَ الشَّافِعِيّ رحمه الله فِي تِلْكَ المسألة: أَنَّهُ لَا يجبُ لها المَهر إِلَّا بالوطء حَتَّى لَو مات أَو ماتت أَو ماتا قبل المسيس لَا يجب لها المَهر عِندَه[٤]، وَعندنا يجب[٥]، فَكَانَ ذَلِكَ مِنْهُ إبطالاً للخاصّ فيكون فِي معنى النّسخ، وَلَا يجوزُ المصيرُ إليه بالرأي.

---

(١) ومن: ساقط من س.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة مني.

(٣) ينظر المغرب في ترتيب المعرب (ص: ٣٦٧).

(٤) ينظر الحاوي الكبير (٩/ ٤٧٤)، المجموع شرح المهذب (١٦/ ٣٧١).

(٥) ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢/ ٢٧٤).

فمن جوّزَ تراخي البدل عن الطلب الصحيح إلى المطلوب وهو فعلُ الوطءِ كان ذلك منه إبطالًا فبطلَ به مذهبُ الخصمِ في مسألة المفوّضة، ومثله قوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٥٠]،

وقوله: «عَن الطّلب الصحيح» احترز به عَن غيرِ الصحيح، وهو النّكاح الفاسد فإنه لَا يجبُ المهر فيهِ بنفس العقد إجماعاً، وَإِنَّما يجب ذَلِكَ بالوطء[1]، بخلافِ النّكاح الصحيح فَإِنَّ المَهر يَجب فيهِ بنفس العَقد، والمُراد مِن الوجوبِ نَفسُ الوجوبِ لَا وجوبُ الأداء، فَإِنَّ ذَلِكَ إِنَّما يَجب بالطّلبِ فِي أوانه وهو مَا بعد الوطء.

وقوله: «إِلَى المطلوب» يَتعلّق بقوله: «تراخى».

ومثل ماسَبق ذِكره مِن العمل / س:٣٣/ بالخاصّ قوله تعالى: ﴿قدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٥٠] وَذَلِكَ لِأَنَّ الفرض لفظ خاصّ وُضع لمعنى خاصّ وهو التقدير، فمَن لَمْ يَجعلِ المَهر مُقدّراً شرعاً وَأوجَبَ أصلَه بالعَقد وفوّضَ بَيان مِقدارِه إِلَى رأي الزّوجين كما قاله الشَّافِعِيّ رحمه الله كَانَ مُبطلاً لِموجِب هَذَا الخاصّ، وَتاركاً للعَملِ به، وَكَذَلِكَ الكناية أي: ضمير المُتكلّم فِي قوله تعالى: ﴿فَرَضْنَا﴾ [الأحزاب: ٥٠] لفظ خاصّ وُضِعَ لمعنى خاصّ وهو كونه للمُتكلّم، وَذَلِكَ على طريق الملوك، وَإِنَّهُ يدل على أَنَّ صاحب الشّرع هو المتولي وَالمباشر للإيجاب والتقدير، وأَنَّ تقدير العَبد امتثال وائتمار بِتقدير صَاحب الشّرع، فَمَن جَعل إِلَى العَبد وهو الزوجان اختيار الإيجابِ والتّركِ فِي المَهر وجَعل التقديرَ فِي المَهر بَحسبِ الكميّة إليها كيف شاءا وقدّرا كما قاله الشَّافِعِيّ رحمه الله لَمْ يَكن ذَلِكَ عملاً بِموجب هَذَا الخاصّ، وَلَا بياناً له لكونه بيّناً فِي نفسه، بَل كَانَ إبطالاً له، وَإِنَّما العملُ بِذَلِكَ فيما قُلنا وهو أَنَّ أصلَ الوجوبِ وأدنى المِقدار فيهِ ثابتٌ شرعاً لَا خيار فِي ذَلِكَ للزوجين، وَإِنَّ تقدير

(١) الأصل للشيباني (٤/ ٤٣٨)، الأم للشافعي (٥/ ٨٧)، المعونة على مذهب عالم المدينة (ص: ٧٢٨)، المغني لابن قدامة (٧/ ٢٥١).

والفرضُ لفظٌ خاصٌ وُضعَ لمعنًى مخصوصٍ، وهو التقدير، فمن لم يجعلِ المهرَ مقدّرًا شرعًا كان مبطلًا، وكذلك الكنايةُ في قوله تعالى: ﴿مَا فَرَضْنَا﴾ [الأحزاب: ٥٠] لفظٌ خاصٌ يُرادُ به نفسُ المتكلّم،

العبد امتثال بإيجاب الشّرع وتقديره بمعنى أَنَّ مهور النّساء مُقدّرة مَعلومةٌ عند الله تعالى دلَّ عَلَيْهِ قوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا﴾ [الأحزاب: ٥٠] لَكِن ذَلِكَ مَستورٌ / ج:٦٣/ وغيب عنّا، وباصطلاح الزّوجين يظهر مَا كَانَ مُقدّراً عِندَه تعالى، وَلَا مَدخل للعَبد فِي تقديره كما أَنَّ قيم الأشياء مُقدّرةٌ عند الله تعالى، وَبتقويمِ المقوّمين يظهر ذَلِكَ المُقدّر؛ إِذ يمتنع أَنْ تَكُوْن قيمة تِلْكَ مُختلفة فِي نفس الأمر وغير معلومة لله تعالى ولكنّها مستورة عندنَا والمقوّمون بآرائهم يُقدّرون تِلْكَ المَستورة ويُظهرونها، وَكَمَا أَنَّ مَا يأتي به العَبد فِي كفّارة اليمين مِن الأشياء الثلاثة امتثال لِما كَانَ ثابتاً عند الله تعالى واجباً عَلَيهِ.

والحاصِلُ أَنَّ المَهر عندنَا حقّ الله تعالى ابتداء باعتبار أَنَّ الرّجال عَبيده والنّساء إماؤه وَمَهر الأمّة للمَولى، فالمُباشر للإيجاب وَالتّرك وَالتقدير إِنَّما يَكُوْن مَن له الحَقّ، وَلِهَذَا تَركُ المَهر فِي حقّ نبيّنا عَلَيْهِ أفضَل الصّلوات إِلَّا أَنَّ فِي حالة البقاء جعل ذَلِكَ حقّاً لِلمَرأة لِحاجَتها إِلَيهِ، فَلِهذا يَجوز لها إسقاطُه.

وَقوله: «وَإِنّ تَقديرَ العَبد امتثالٌ به» يَحتمل أَنْ يَكُوْن جَواباً لِما يُقال: إِنَّ الله تعالى أَسنَدَ الفَرضَ وهو التقدّيرُ إِلَى العباد بقوله: ﴿وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٧] وأنتم تَقولون: إِنَّ تَقدير المَهر مُفوّض إِلَى الله تعالى، وَلَا يَجوز تَقديره للعَبد، فَكَانَ هَذَا مُخالَفة للنّص، فأجابَ بِأَنَّ تَقديرَ العَبد امتثالٌ مِنْهُ لتقدير الله تعالى وإيجابه.

ويَتفرّع عَن هَذَا أَنَّ مَن تزوّج امرأةً بخمسةِ دراهمَ كَانَ ذَلِكَ مَهراً عند الخَصمِ، وَيَجب عندنَا عَشرة دراهمَ؛ لِأَنَّ المَهر مُقدّرٌ عندنَا بِتقدير الله تعالى وأدناه عشرةُ دراهمَ؛ لِقولِه ﷺ:

فدلّ ذلك على أنّ صاحبَ الشرعِ هو المتولّي للإيجابِ والتقديرُ وأنّ تقديرَ العبدِ امتثال به، فمن جعلَ إلى العبد اختيارَ الإيجابِ والتركِ في المهرِ والتقدير فيه كان إبطالًا لموجب هذا اللفظ الخاصِّ لا عملًا به ولا بيانًا له؛ لأنه بيّنٌ،

لَا مَهر أقلّ مِن عَشرةِ دراهمَ(١).

فَإنْ قِيلَ: على هَذَا وَقعتُم فيما أبيتم، وهو أنكم تَأبونَ الزّيادَة على مُطلق الكتابِ بِخبرِ الواحِد فَتقولون: الزّيادة على النّص نَسخٌ، كما قُلتم فِي الزّيادة على قوله تعالى ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠] بقوله ﷺ: لَا صلاة إِلّا بفاتحةِ الكتاب. لِما أنَّ اسم القرآن ينطلق على القليل وَالكثير، فَلَا تَصحّ زيادة تَعيّن الفاتِحة عَلَيْهِ بِخبر الواحد، فيَجبُ أَنْ يَكُوْن ههنا كَذَلِكَ؛ لِأَنَّ اسم المالِ فِي قوله تعالى: ﴿أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم﴾ [النساء: ٢٤] يقع على القليل وَالكثير فَلَا يَصحّ الزّيادة عَلَيْهِ بِخبر الواحد، قُلنا: لَيْس كَذَلِكَ؛ فَإِنَّ الله تعالى أشارَ فِي مَوضعِ آخر إِلَى أَنَّ ذَلِكَ المَال مُقدّر شرعيّ بقوله: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا﴾ [الأحزاب: ٥٠] فعُلِمَ التقديرُ مِن الفرضِ وكونه شرعياً مِن الضمير فِي «فَرَضنا» ولكن ذَلِكَ التقدير مُجمل فرفع الخبر بَياناً لمجمل الكتاب وهو خبرٌ واحدٌ وخبر الواحدِ يَصحّ أَنْ يَقع بياناً لمجملِ الكتاب، بِخلافِ قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠] فإنه لَا إجمال فيهِ فكانت الزّيادة هناك مُستلزمةً للنّسخ وأمّا ههنا فَلَا، وَلِأَنَّ البضع مِن وجهٍ فِي حكم النفس حتى لا يسقط حكم الفعل فيه بالبذل، وإذا كان كذلك فلا يحصل بذل ما هو فِي حكم النفس بمُجرّد المال بَل بمال له خَطرٌ، وَلِأَنَّ اشتراط الفرض فيهِ شرعاً لإظهار خطر البضع وَهَذَا المقصود لَا يحصُل بأصل المال؛ لِأَنَّ اسم المال يَتناول الحَقير والخطير، وإظهار الخطرِ إِنَّما يَحصلُ بمال له خطرٌ وهو عشرة دَراهم كما فِي نِصاب السّرقة فقُدّر بِهَا.

(١) سنن الدارقطني (٤/ ٣٦٠)، برقم (٣٦٠٦)، موقوفًا على علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

ومن ذلك قولُه تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقال الشافعيُّ رحمه الله: القطعُ لفظٌ خاصٌّ لمعنًى مخصوصٍ فأنى يكونُ إبطالُ عصمةِ المالِ عملًا به، فقد وقعتمْ في الذي أبيتمْ.

قَالَ رحمه الله: (**وَمِن ذَلِكَ قوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾** [المائدة: ٣٨]) إِلَى قوله: (**لِأَنَّهُ يَكُوْن حراماً لمعنى فِي غيره**)

أقول: مِن العمل بالخاصّ هَذِهِ الآية فَإِنَّ الشَّافِعِيّ رحمه الله قَالَ: القطع لفظ خاصّ وُضِعَ لمعنى خاصّ وهو الإبانة عَن المَفصل فكيف يَكُوْن بإبطال أهمية المال وهو المسروق الَّتِي كَانَت ثابتةً قبل فِعل السّرقة أَو بعده قبلَ القطع عملاً بِهَذَا الخاصّ، بَل يَكُوْن زيادة أثبتموها بالرأي أَو بخبر الواحد فقد وقعتم فيما أبيتُم(١)، والجواب عَن هَذَا بوجوه:

الأوّل أَنَّ إبطال عِصمة المَال ثَبت بنصٍ مقرونٍ بِهَذَا الخاصّ الذِي هو القَطع وهو قوله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: ٣٨] فَإِنَّ الجزاءَ المُطلق وهو العاري عَن قيد خبر النُقصان اسم لِمَا يجب لله تعالى على مُقابلة فعل العبد لِأَنَّهُ تعالى هو المُطاع مُطلقاً فِي أوامِره وَنواهيه، فَيكون هو المُجازي مُطلقاً لِأَنَّ العِصيان بِسَبب ترك الائتمار والانتهاء واقع على حقّه تعالى، فَيكون جزاء ذَلِكَ إليه، وَلِهَذَا يُطلَق على الدّار الاخرة دارُ الجَزاءِ مِن غير قرينة، والمُجازي فِي الدّار الاخرة هو الله وحده، بِخلاف غَيره تعالى فإنه لَيْسَ بمُطاعٍ لِذاته بَل لِغيره، وهو أَنَّهُ تعالى أمرنا بإطاعته، وَلِهَذَا لَا يَجوز طاعَة المَخلوق فِي معصية الخَالق، وَإِذَا لَمْ يكُن هو مُطاعاً مُطلقاً لَا يُثبت له الجزاء المُطلق، بَل يَجب له تعالى وأنّ الَّذِي يَجب لله تعالى يدلُّ على كونِ الجناية الدّاعية إِلَى الجزاء واقعة على حقّه تعالى على سبيل الخُلوص والخُصوصِ، وِمن ضرورة كون الجنايةِ واقعةً على حقّهِ تعالى على الخَلوص تَحويلُ عصمة المالِ إليه تعالى فَلَا يَبقى مَعصوماً حقّاً للعبد لِذَلِكَ، ولأنّه لَو بقيَ مَعصوماً حَقّاً للعَبد لما وجب القطعُ لِأَنَّهُ

(١) أصول السرخسي (١/ ١٢٩).

والجوابُ أنّ ذلكَ ثبتَ بنصٍّ مقرونٍ بِهِ عندَنا وهو قولُه تعالى ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة:٣٨]؛ لأنّ الجزاءَ المطلقَ اسمٌ لما يَجبُ لله تعالى على مقابلةِ فعلِ العبدِ، وأنْ يجبَ لله تعالى يدلُّ على خلوصِ الجنايةِ الداعيةِ إلى الجزاءِ واقعة على حقِّه،

حينئذٍ يَكُوْن حَراماً لِغَيره، وَذَلِكَ لَا يُوجِب القطع كما لَو غَصَب مَال إنسانٍ فإنه لَا يَجب به القَطع لِبقائه مَعصوماً حقّاً للعَبد، وَلَا يقال: يَجوز أنْ يَبقى مَعصوماً حقّاً للعَبد وَيَبقى مَع ذَلِكَ مَعصوماً حقّاً لله تعالى حَتَّى يجب الضّمان لِكَونِهِ مَعصوماً حقّاً للعَبد، وَيَجبُ القَطعُ لِكونِه مَعصوماً حقّاً لله تعالى، كما لَو قَتَلَ مُحرِمٌ صيداً مَملوكاً فإنه يَجب الجَزاء للجناية على الإحرامِ وهو حقّ الله تعالى وَيَجب القيمةُ لِحَقّ العَبد؛ لأنّا نَقول: لَا وجَه للمَصير إِلَى ذَلِكَ؛ لِأَنَّ كونَهُ مَعصوماً حقّاً لله تعالى يَقتَضِي الحُرمةَ لعَينه، وَكونه مَعصوماً حقّاً للعَبد يَقتَضي الحُرمةَ لِغيرِه، فَلَا يَجب القَطع حينئذٍ لِأَنَّهُ يَصير ذَلِكَ شُبهةً وَإِنَّهَا دارئةٌ للحُدودِ كما نَطقَ به الخبرُ المَأثور، بِخلافِ الصَيد المَملوك إذا قتَلَه المُحرِم؛ لِأَنَّ إيجاب الجزاءِ فيهِ غيرُ مُتعلقٍ بِكونه مَعصوماً، وَلِهَذَا لَو قتلَ صيداً غير مَملوك وجب الجزاء مَع كونه غيرَ مَعصوم وَلَا مَملوكٍ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَيجب الجزاء لِكون قتل المُحرِم الصيدَ جِنايةً على إحرامِه، أَلَا تَرَى أَنَّهُ يَجب الجزاء لَو قتلَ صيدَ نفسه ويَجب الضّمان لِكونه مَملوكاً للغَير فاختلَفَ الموجِب بخلافِ مَا نَحنُ فيهِ فَإِنَّ الجزاءَ وهو القطع إِنَّما يَجب لِكونِ المَسروق مَالاً مَعصوماً مَملوكاً فَلَا بُدَّ مِن تَحوّل العِصمةَ لِما سَبق وَلِأَنَّ الجَزاء فِي قَتل المُحرِم صيداً مَملوكاً إِنَّما يَجب بطريق الكفّارةِ وهي لَا تندرئ بالشُبهات فَلَا يَكُوْن وجوب القيمة حقّاً للمَالِكِ شُبهةً مَانعةً، بِخلاف إبقاء العِصمة فِي المَسروق حقّاً للعَبد فَإِنَّ ذَلِكَ شبهةٌ مانعة عَن القطع.

الوجه الثاني هو أَنَّ الجَزاء يدُلّ لُغةً على كَمال المَشروع للّذي شُرِعَ له، مَأخوذٌ مِن قَولهم جزى أي: قَضى /ج:٦٤/ والقضاء: الإتمام[1] وَالإحِكام، وَجزأ مَهموزاً أي: كَفى، والإتمام

(١) في ج: والإتّام.

ومن ضرورتِه تحوّلُ العصمةِ إليهِ، ولأنّ الجزاءَ يدلُّ على كمالِ المشروعِ لما شُرِعَ له، مأخوذٌ من جزى أي: قضى، وجزاء بالهمزة أي: كفى، وكمالُه يستدعي كمالَ الجنايةِ، ولا كمالَ معَ قيامِ حقِّ العبدِ في العصمةِ؛

والكفاية يقتضيان كون الجزاء كاملاً فِي شرعيّته، وكَمالُ المشروع يَستدعي كَمال الجناية، وَلَا كمالَ لها مَع بَقاء العصمة حقّاً للعَبد وهو المالك لِأَنَّهُ مَع بقاء حَقّ العَبد يَكُوْن حَراماً لمعنى فِي غَيره، وحينئذٍ يَكُوْن المَحل مُباحاً فِي نفسه مُحرّماً لحَقّ المَالك فيتعارضُ فيهِ حَقّ المَحلّ وحَقّ المَالك، فيُوَرثُ شُبهةً فلا يَجب الحدّ، وَحَيْثُ وجب دلّ أَنَّ الشُبهة مُزالة وأنّ الجناية تمخضت على حقّ الله تعالى، فيجب تحويل العِصمة إِلَى الله عزّ وعلا ضرورة، أَو نقول: إذا كَانَ الجزاء كاملاً فِي نفسه وجبَ أَنْ تكون الجناية كاملةً وجنايةً مِن جميع الوجوه، وَإِنَّمَا تكون الجنايةُ جناية مِن جميع الوجوه أن لَو كَانَت الجناية واقعةً على حقّ الله تعالى لما أَنَّ الله تعالى واجبُ التَعظيمِ لِذاته فكانَت الجناية فِي حقّه جناية مِن كل وجه، أمّا الجناية على حَقّ العَبد لَيْسَت بِجناية مِن كلّ وجه لِما أَنَّ مَال العَبد بالنّظر إِلَى ذاته مُباح، قَالَ الله تعالى ﴿هو الَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] فَلَا يَكُوْن أخذُ ماله بالنّظر إِلَى ذاته جناية، وَإِنَّمَا يَكُوْن جناية باعتبار حقّ المَالك فحينئذٍ لَمْ يَكن الجناية كاملةً فَلَا يقع الجزاء الكامل بمقابلتها، فمن ضرورة هَذَا تحويل العصمة إِلَى الله تعالى، وَإِنَّمَا يظهر ذَلِكَ بالقطع، أي: بالقطع تبيّن أَنَّ الجناية وقعت على حقّ الله تعالى حيث وقع القطع جزاءً له، وَمِن هَذَا يَظهر انتقال العِصمة حَتَّى تكون الجناية واقعةً على حقّه تعالى.

الوجه الثالث هو أَنَّهُ تعالى أوجبَ هَذَا الجزاء بمقابلة سرقة عشرةِ دَراهم وَلَو كَانَ لِحَقّ العَبد مَا قُطعت اليد الَّتِي هِيَ قيمتُها خمسُمائة دينار بمقابلة عَشرَة دَراهم؛ لِأَنَّ ضَمان العُدوان مُقيّد بالمِثل كما فِي الغَصب.

فَإِنْ قِيلَ: لَو انتقلت العِصمة لكانَ المَال المَسروق بمَنزلة الخَمر وَلَو سَرق الخَمر لَا يَجب

لأنه يكونُ حرامًا لمعنًى يكونُ في غيرِه ولا يلزمُ أنّ الملكَ لا يبطلُ؛ لأنّ محلَّ الجنايةِ العصمةُ، وهي الحفظُ، ولا عصمةَ إلا بكونِه مملوكًا،

القَطع، قُلنا: إِنَّمَا لَا يجب القَطع هناك لِكَون الخَمر غير مَعصومة حقّاً للعَبد.

فَإِنْ قيل: مَتَى تَحولت العِصمة إِلَى الله تعالى؟ إِنْ قُلتُم: قَبيل السّرقة ففيه سبق الحُكم على السبب؛ لِأَنَّ سَبب التّحول هو السَرقة، وإِنْ قُلتم: بعد السَرقة فهو غير مُفيد؛ لِأَنَّ السببَ صادفَ محلًّا مُحترماً للمالك، وإِنْ قُلتم: مع السَرقة فهو باطل؛ لِأَنَّ السّرقة لَيْسَت بموجودة فكيف يُثبت الحُكم قبل وقت الوجود؟ قُلنا: تحولت العِصمة إِلَى الله تعالى قُبيل السَرقة متصلةً بالسَرقة لتنعقد السَرقة مُوجِبَةً للقَطع، وَيجوز سَبق الحُكم على السبب إذا كَانَ ذَلِكَ الحُكم شرط صحّة ذَلِكَ السَبب كما فِي المُقتضى وهو قوله: «أعتق عبدك عنّي على ألف فقال: أعتقت» يثبت الملك مُقتضى العَتق قُبيل قوله: أعتقتُ، ضرورة صحّة العَتق، وَكَذَلِكَ فِي مَسألةِ استيلاد الأب جارية الابن فإنه ينتقل الملك مِن الابن إِلَى الأب قُبيل الوطء لضرورة صحّة الاستيلاد، فكذا هُنا[1].

قَالَ رحمه الله: **(وَلَا يَلزَم أَنَّ الملك لَا يَبطل) إِلَى قَولِه: (كما فِي الخَمر)**

أقول: هو جوابٌ عَن سؤال مُقدّر، وهو أَنْ يُقالَ: إِنَّ الملكَ فِي المَسروق يَبقى لِمالكه وَلَا يبطل، وَلِهَذَا يستردّه المَسروق مِنْهُ إِنْ كَانَ قائماً فِي يَد السَارق فَيَنبغي أَنْ تَبقى العِصمة وَلَا تتحول كالملك، فأجاب عَن ذَلِكَ بِقوله: / س:٣٤/ «وَلَا يَلزم أَنَّ الملك لَا يَبطُل» إِلَى آخره أي: لَا يَلزم ذَلِكَ على مَا قدّرناه؛ لِأَنَّ محلّ الجناية العِصمةُ وهي الحفظ وَلَا عَصمة إِلَّا بِكون ذَلِكَ المَحلّ مملوكاً رقبةً ويداً أَو يداً وأَلّا يَكُوْن مُباحاً فِي نفسه فيورث شبهةً، فَلَا يَجب القَطع وَإِذَا استَلزمَت العِصمة الملك فَلَا يبطل الملك كَيلا تَنعَدم العِصمةُ أصلاً، وَلَا يَلزَم مِن تحول العِصمة تَحول المِلك وبُطلانه لِأَنَّ مُوجب انتقال العِصمة قَد وُجِدَ ولم يُوجَد مُوجب انتقال

(١) ينظر: كشف الأسرار شرح المصنف على المنار: (١/ ٣٦-٣٨)، الكافي شرح البزودي (١/ ٣١٧-٣١٨).

فأما تعيّنُ المالكِ فشرطٌ ليصيرَ خصمُه متعينًا لا لعينِه حتى إذا وجدَ الخصمُ بلا ملكٍ كان كافيًا كالمكاتَبِ ومتولّي الوقفِ ونحوِهما فلذلكَ تحوّلتِ العصمةُ دونَ الملكِ، ألا ترى أنَّ الجنايةَ تقعُ على المالِ،

الملك، فَيَبقى الملك وَلَا يرد البَعض على هَذَا بِمَال الوقف حَيثُ يَجب القَطع على سَارقه وهو مَعصومٌ غير مَملوك؛ لِأَنَّ المَوقوف مَملوكٌ للمَوقوفِ عَلَيْهِ عند بعض العُلَماء رحمهم الله، أو لِلواقف حُكماً وَلِهَذَا يَرجع الثواب إليه.

وَقِيْلَ: إنَّ غلّة الوَقف إِنْ كَانَت للّذي هو أهلٌ للملك تَصير مَملوكةً له، وإِنْ كَانَت للذّي لَمْ يَكن أهلاً له كالمَسجد يَبقى على ملك الواقف تبِعاً لأصلها[1].

فَإِنْ قيل: إنَّ المالك يَتعيّن فِي الدّعوى مَع السَارق لإقامَة الحدودِ وَذَلِكَ دَليل على أَنَّ الجِناية وَقعت على حَقّ المَالِك لَا على حَقّ الله تعالى وَقد سَبق أَنَّهُ لمّا تحولت العِصمة وَقعت الجناية على حَقّ الله تعالى، وَعَلَى هَذَا يَنبَغي أَنْ لَا يَتعيّن المَالك لإقامة الحدّ كما فِي حدّ الزنى وشُرب الخَمر، قُلنا: تعيّن المَالك لدعوى ذَلِكَ لَمْ تُشترط لعَين المالك بَل اشترطَ لغيره وهو أَنْ يَصير خَصمُ السَارق مُتعيّناً لِيَظهر السَبب بِخُصومَته عند الحاكِم، وَلِهَذَا لَو ظَهر بِخصومَة غير المالك حقيقةً لكان ذَلِكَ كافياً فِي ظهور سبب إقامة الحدّ كالمكاتب وَمتولي الوَقف وَنَحوهما كَسدنَة الكعبة والعَبد المأذون المستغرق بالدّين فِي كسبه وَالمودع والغَاصب باعتبار ظُهور السَرقة لَا باعتبار كون الجناية على ملكهم إِذ لَيْسَ لَهم ملك والعِصمة فِي حَقّ العَبد باعتبار الملك فَتبيّن أَنَّ خُصومة المالك إِنَّما اشترطت لِظهور السّرقة لَا لِكون الجناية واقعةُ على حَقّه، وَإِذَا ثبتَ أَنَّهُ لَا عِصمة بِدُوْنِ الملك لَا يَلزَم مِن تحوّل العِصمة تحوّل الملك فَتحولَت العِصمة دون الملك أي: دون المَملوكيّة.

أَلَا تَرى أَنَّ الجِناية تَقع على المال والعِصمة صفةٌ له لِيَتمكن المالك مِن التصرُف فيهِ على

(١) ينظر الهداية في شرح بداية المبتدي (٣/ ١٥- ١٦).

والعصمةُ صفةٌ للمالِ مثلُ كونِه مملوكًا، فأمّا الملكُ الذي هو صفةٌ للمالكِ كيف يكونُ محلًّا للجنايةِ لينتقلَ؟ وكيفَ ينتقلُ الملكُ وهو غيرُ مشروعٍ؟ فأمّا نقلُ العصمةِ فمشروعٌ كما في الخمرِ والله أعلم.

وَجه الخصوص وإلّا يَكُوْن مُباحاً فِي نفسه لَا خصوصيّةَ لأحد فيهِ كما أَنَّ كون المَال مملوكاً صِفة للمالك، فأمّا الملك الذِي هو صفة للمالك فغير قابلٍ للجناية عليه إذ المالك من قام به الملك، والشيء إِنَّما يُوصف بِمَا قام به، وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ صفة للمالك لَا للمَال فكيفَ يَكُوْن محلًّا للجناية لِينتَقل مِن المَالك إِلَى غَيره، وَلَو تَصوّر وَقوع الجناية عَلَيْهِ لَا يَنتقل أيضاً؛ لِأَنَّ انتقاله غير مَشروع؛ إِذ لَمْ يُعهد في الشّرع انتقال الملك عَن المَالك الحيّ بغير اختياره إِلَى غيره فبطل القول بانتقال الملك وَلِأَنَّ الانتقال إِنَّمَا يَتحقّق أنْ لَو لَمْ يكن له الملك وَجميع العَالَمَ مَملوك له تعالى، وَلِهَذَا لَا يُقال هَذَا مَملوك للعَبد لَا لله؛ لما أَنَّ العبد وَمَا فِي يَده لِمَولاه فلَم يتصوّر نَقل الملك، فأمّا انتقال العِصمة بِدُوْنِ المِلك فمَعهود فِي الشّرع كما فِي العَصير المَملوك لإنسانٍ إذا تَخمّر فإنه تنتقل العِصمة مِن العَبد إِلَى الله تعالى حَتَّى يَجب الحدّ بشُربه مَع بقاء كَونه مَملوكاً للعَبد / ج:٦٥/ وَلَا يصير كونه مملوكاً له شبهةً فِي دَرء الحَدّ، فيَجب الحدّ كما إذا شرب خمر نفسه، فأمكن القول بكون الشيء مملوكًا للعبد غير معصوم له ومع ذلك يجب الحد، وَلَا يُمكن القَول بانتِقال المِلك إِلَى الله تعالى لما قررنا.

وَذكر فِي المَبسوط فِي هَذَا المَوْضع: وَلَا يَدخل على هَذَا المِلك فإنه يَبقى للمَسروق مِنْهُ حَتَّى يُردّ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ وجوبَ القَطع باعتبار الماليّة والتقوم فِي المحلّ، فأمّا المِلك فصِفة المالك، والفعل يَكُوْن مُحرّم العين مَع بقاء المِلك، أَلَا تَرى أَنَّ فِعلهُ فِي شُربِ خمر نفسه يَكُوْن مُحَرّم العين مَع بقاء مِلكه، وَلَيْسَ مِن ضَرورة انعدام الماليّة والتقوم فِي حقّه انعدام المِلك كالشّاة إذا ماتت بَقى مِلكُ صاحبها فِي جِلدها وإن لَمْ تبقَ الماليّة والتقوم، وَإِذَا ثبتَ أَنَّ الماليّة والتقوم صَار حقّاً لله تعالى خالصاً فَلَو وَجبَ الضَمان إِنَّمَا يَجب لله تعالى، وقد وَجبَ القَطع لله تعالى

وَلَا الحقّان لمستحق واحد كالقصاصِ مَع الدّية[1].

حُكِيَ عَن الأصمعيّ أَنَّهُ قَالَ: كنتُ أمشي فِي البادية فاستقبلني أعرابيٌ له هَيبةٌ فخفتُ مِنْهُ سلبَ مالي، فقال لي: مَن أنت؟ قلتُ: فقيهٌ، قَالَ: أتحفظُ شيئاً مِن القرآن؟ قلتُ: نعم، فَتذكرتُ قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: ٣٨] فقرأتُ هَذِهِ الآيَةَ كي يَخاف لَو كَانَ قاصداً على مَالي، وقرأتُ فِي آخر هَذِهِ الآية: والله غفورٌ رحيم، فقال الأعرابي: القرآن مَا هكذا، فَتأملتُ فتذكّرتُ فقرأتُ ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨] فقال: القرآن هكذا، وخلّى سبيله.

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (٩/ ١٥٨).

ومن هذا الأصلِ

بابُ الأمرِ

فإنَّ المرادَ بالأمرِ يختصُّ بصيغةٍ لازمةٍ عندَنا، ومنَ الناسِ من قالَ: ليسَ للمرادِ بالأمرِ صيغةٌ لازمةٌ، وحاصلُ ذلكَ أنَّ أفعالَ النبيِّ عليه السلام عندَهم موجِبةٌ كالأمرِ، وهوَ قولُ بعضِ أصحابِ مالكٍ والشافعيِّ رحمهما الله،

[باب الأمر]

قَالَ رحمه الله: (**وَمِن هَذَا الأصل بابُ الأمر**) إلى قوله: (**وهو قولُ بَعضِ أصحاب مالك والشافعيّ**).

أقول: مِن الأصل الَّذِي سبقَ ذكره وهو الخاصّ باب الأمر؛ لِأَنَّ الخاصّ عبارةٌ عَن لفظ وضِعَ لمعنى واحد على الانفراد، وصيغة الأمر لفظٌ خاصّ مِن تصاريف الفعل وُضِعَ لمعنى خاصّ وهو طَلب الفِعل فَتكون خاصّة لانطباق حدّ الخاصّ عَلَيْهَا، وَلِهَذَا قَالَ المُصنِّف سَقى الله ثراه: «فَإِنَّ المُراد بالأمر يختصّ بصيغة لازمَة» بِحرف الفاء المقتضي للتعليل ليَكونَ دليلاً على دعواه مِن أَنَّ بَاب الأمر مِن أقسام الخاصّ، هَذَا هو الظّاهر لَا مَا قيل: إنَّ قوله «فَإِنَّ المُراد بالأمر» إِلَى آخره صورة المسألة[1].

وَقوله: «فَإِنَّ المُراد بالأمر» أي: سواء كَانَ وجوباً أَو ندباً أَو غيره.

ثُمَّ قولنا: «لفظ» احتراز عَن فعل النبي ﷺ وَعَن الإشارة فإنّهما يدُلان على طلب الفعل ولكن ليسا بأمر؛ لأنهما ليسا بلفظين، وقولنا: «خاصّ» احترازٌ عَن قول القائِل لِمن دونه: أوجبتُ عليكَ أَنْ تفعل كذا، وأطلب منكَ أَنْ تفعل كذا، فَإِنَّ ذَلِكَ طلب الفعل ممن هو دونه

(١) القائل هو الإمام السغناقي في الكافي شرح البزودي (١/ ٣٢٥).

فيجب به الفعل على المُكلف به، لَكِن لَا يُسمّى أمراً؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بلفظٍ خاصٍّ، والمراد باللّفظ الخاصّ صيغة «افعل» كما ذكر فِي ميزان الأصول[1].

ثُمَّ قُولنا: «لَفظٌ خاصٌّ» شاملٌ للاسم والفعل والحرف، فخرجَ الاسم والحَرف بقولنا: «مِن تصاريف الفعل» أي: الفعل المستقبل فقط؛ إِذ الاسم المُشتق وإِنْ كَانَ أيضاً مِن تصاريف الفعل لكنه غير مختص بالفعلِ المُستقبل فإنه قَد يشتق الاسم مِنْهُ كما فِي قوله: زيدٌ ضاربٌ عمراً غداً، وقد يُشتقُّ مِن الحَال ومِن الماضي كما فِي قوله: زيدٌ ضاربٌ عمرًا الآن أَو أمس، وخرجَ سائر تصاريف الفعل غير الأمر بقولنا: «وُضِع لمعنى خاص» وهو طلب الفعل، ثُمَّ إِنَّ الأمر يقتضي الأمر والمأمور وهو المُخاطب والمأمور به، وهو الفعل والمأمور فيهِ وهو الزمان؛ لِأَنَّ طلب الفعل يقتضي طالباً له وهو الآمر، وُمكلفاً يُطلب مِنْهُ الفعل وهو المُخاطب، وشيئاً يصدرُ الإيجاب به وهو المأمور به، وزماناً يقع مَا يجب على المُكلف فيهِ لوجود المُكلّف فِي الزّمان ففعلهُ أيضا يَكُوْن فِي الزّمان.

أَو لِأَنَّ الأمر طلب فعل والفعل مَع الزّمان مثلاً زمان، فحصل لنا خمسة مسائل: الأمر الآمر المأمور والمأمور به المأمور فيهِ.

وكل واحد مِن هَذِهِ الخمسة يتضمّن عدّة مسائل، أمّا الّتِي ترجع إِلَى الأمر فمنها أَنَّ اسم الأمر على ماذا يقع بطريق الحقيقة؟

فنقول: ذهب علماؤنا رحمهم الله إِلَى أَنَّهُ حقيقة فِي القول المخصوص، مجاز فِي الفعل، وهو اختيار بعض المُحققين مِن المُتأخرين، فيكون المُراد مُختصّاً بصيغة لازمة وهي صيغة «افعل» فِي الفاعل الحاضر، و«ليفعلْ» فِي غيره.

وَمِن الناس مِن قَالَ: إنه حقيقةٌ في الفعل أيضًا وهو قول بعض أصحاب مالك والشافعي رحمهم الله.

---

(١) ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٨٣).

وَقِيْلَ: إِنَّهُ قول مالك والشافعي فِي القديم رحمهما الله فَلَا يَكُوْن عندهم للمُراد بالأمر صيغةٌ لازمة فَإِنَّ صيغة «افعل» كما تدل على المُراد بالأمر ففعلُ النبي ﷺ أيضًا يدل عَلَيْهِ.

وفائدة الخلاف تظهر فِي أَنَّ أفعال النبي ﷺ هِيَ موجبة كأوامره أم لَا؟ فعندنا هِيَ غير موجبة، وعندهم موجبة، فَإِذَا نُقِلَ إلينا أَنَّ رسول الله ﷺ فعلَ كذا يصحُّ عندهم أَنْ يُقال: إِنَّ رسول الله ﷺ أمرَ بِكَذَا، وَعندنَا لَا يصحُّ ذَلِكَ(١).

وَقِيْلَ: إِنَّ القائلينَ بالكلام النفسي اختلفوا فِي كون الأمر له صيغةٌ تخصّه فِي اللغة وتدُلُّ عَلَيْهِ دون غيره أم لَا؟

وَقِيْلَ: يُمكن أَنْ يَكُوْنَ الخلافُ فِي أَنَّ الأمر هل له صيغة إنشائية تخصّهُ أم لَا؟ فعلى هَذَا لَا يَكُوْن «أمرتُكَ» و«أنت مأمور» أمراً؛ لِأَنَّهُ إخبارٌ عَن الأمر لَا إنشاء.

ثُمَّ الصيغة المخصوصة بالأمر لَيْسَت حقيقة الأمر عند أهل السُّنَّة رضوان الله عَلَيْهِم، بَل هِيَ دالّةٌ عَلَيْهِ لُغةً، وعند المُعتزلة هِيَ حقيقةُ الأمر، وهي فرعُ مسألة الكلام النفسي.

ومنها بيانُ حدّ الأمر، فقال الشيخ الإِمَام علم الهُدى أَبُو منصور رحمهُ الله : هو القول الَّذِي دعاهُ إِلَى تحصيل الفعل على طريق العُلوّ والعظمة، دونَ التضرع(٢).

ذكر القول للاحتراز عَن الفعل، والعُلوّ للاحتراز عَن الالتماس، والتضرع للاحتراز عَن الدعاء .

وقيل: هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء.

فقوله: غير كف احتراز عن النهي، فإنه اقتضاء فعل لكنّهُ فعلُ كفّ، وقوله: على جهة الاستعلاء احتراز عَن السؤال والدُعاء.

---

(١) ينظر ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٨١- ٨٢).

(٢) ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٨٥).

واحتجّوا بقولِه تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]، أي: فعلُه، ولو لم يكنِ الأمرُ مستفادًا بالفعلِ لما سُميَ به، وقالَ عليه السلام: (صَلُّوا كَما رَأيتُموني أُصَلِّ) فجعلوا المتابعةَ لازمةً.

وقالت المُعتزلة: هو قول القائل لِمن دونه افعل ونحوه.

فلفظ افعل احتراز عَن قول مُفترَض الطاعة للمُكلّف: أوجبت عليك أنْ تفعل كذا، أو واجب عليك ونحوهما؛ لِأَنَّ هَذَا إخبارٌ عَن الإيجاب وطلب الفعل، لَا أَنَّهُ أمر، وَهَذَا الحد ينتقض طردًا وعكساً، أما الأول فبالتهديد والتوبيخ وبالمُبلّغ والحاكي، فإنه وجِدَ لفظ افعل مِن الأعلى فِي هَذِهِ المواضع وَلَا يُسمّى أمراً.

وأمّا الثاني فبالأدنى فإنه إذا قَالَ للأعلى: افعل على جهة الاستعلاء قيل أَنَّهُ قَد أمره، وَلِهَذَا يستقبحونه /ج:٦٦/ مَع أَنَّهُ لَمْ يصدُق عَلَيْهِ الحدّ.

وَقَالَ بعض المعتزلة: إنَّ الأمر إرادة الفعل، وردُّ ذَلِكَ بِأَنَّ الأمر قَد يوجد بِدُوْنِ الإرادة، فَإِنَّ السيد إذا ضرب عبدهُ وأنكر السُلطان ذَلِكَ متوعداً بهلاك السيّد واعتذر إليه السيد بأنه لَا يُطيع أمرهُ وأراد إظهار ذَلِكَ العُذر للسُلطان فقال لعبده: اسقني، فَذَلِكَ مِنْهُ أمر لعبده وإن كَانَ لَا يُريد سقيهُ بَل إظهار عصيان عبده وتمرُّده للسلطان إِذ العاقل لَا يريد هلاكَ نفسه.

ولمّا أورد أهل السُّنَّة ذَلِكَ عَلَيهِم أوردت المُعتزلة عَلَيهِم بِأَنَّ العاقل كما لَا يريدُ هلاك نفسه لَا يطلب هلاكَ نفسه، فَلَا يصحُّ قولكم: الأمرُ طلبُ الفعل، وَهَذَا الإيراد لازم لَا مُطلقاً، بَل بشرط أَنْ يَكُوْن الطلب عين الإرادة أَو ملزومها، أمّا إذا لَمْ يكن شيئاً منهُما فَلَا[1].

قَالَ رحمهُ الله: (واحتجّوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]) إلى قوله: (فجعل المتابعةَ لازمة)

---

(١) ينظر في بيان أقوال المعتزلة ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٨٧ -٨٩).

أقول: احتج مِن قَالَ: إنَّ الأمر حقيقةٌ فِي الفعل أيضًا بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧] إذ المُراد مِن أمره فعلُه وطريقته، وهو ادّعاؤهُ الإلهية مَع كونه بشراً مثلهم، والأمر الرشيد الَّذِي فِيه رُشد، أي: وَمَا فِي أمرِهِ رُشد، إنَّما هو غيٌّ صريح وضلالٌ مكشوف، وبقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] أي: أفعالهم، وبقوله تعالى: / س: ٣٥/ ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ آل عمران: ١٥٤ أي: الشأن والفعل، وبقول العرب:

أمرُ فلان سديد، أي: فعلُه، وَلَو لَمْ يكن الأمر مُستفاداً بالفعل لما سمّى الفعل بالأمر لِأَنَّهُ حينئذ يَكُوْن تسميةً بلا معنى وَذَلِكَ لَا يجوز لَا سيّما فِي كلام الله تعالى، أو لِأَنَّ الأمر موجِب وَلَو لَمْ يكن الفعل موجباً كالأمر لكان إطلاقُ لفظ الأمر فِي غير مِحله وَإِنَّهُ خلاف الأصل، أو لِأَنَّهُ لَو لَمْ يكن الفعل موجباً كالأمر لما استقامَ إطلاق لفظ الأمر عَلَيْهِ كما لَا يستقيم إطلاق لفظ الأسد الدال على فرط الشجاعة على الجبان إِلَّا على وجه الاستهزاء والسُخرية، وَإِذَا ثبتَ تسمية الفعل بالأمر وإطلاقه عَلَيْهِ كَانَ ذَلِكَ حقيقةً فيهِ؛ لِأَنَّ الأصل هو الحقيقة ولأنه لَا وجه للمجاز فيهِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا هو اتصال بين الحقيقة والمجاز صورة أَو معنى، وَلَا اتصال بين الأمر والفعل صورة مِن غير شُبهة، وَلَا اتصال بينهُما معنى؛ لِأَنَّ معنى الأمر هو الاستدعاء إِلَى الشيء، والفعل لتحقيق الشيء، فَلَا اتصال بينهما معنى، وقد ثبتَ إطلاق اسم الأمر على الفعل بإطلاق الله تعالى فَكَانَ حقيقةً لِأَنَّهَا مُتعيّنة عند انتفاء وجه المجاز.

وقد احتجَّ بعض أصحاب الشَّافِعِيّ(١) رحمه الله على أَنَّ فِعلهُ ﷺ موجِب كالأمر بقوله ﷺ: خذوا عنّي مناسككم(٢).

---

(١) من أفعاله ﷺ ما يقع في سياق القرَب، فممن قال بأنها للوجوب من الشافعية ابن سريج وأبو علي بن أبي هريرة، ومنها ما لا يقع في سياق القرب فممن عزي له القول بأنها للوجوب منهم ابن سريج. قال الجويني: وهذا زلل وقدر الرجل عن هذا أجل. ينظر البرهان في أصول الفقه (١/ ١٨٣، ١٨٥).

(٢) صحيح مسلم (٢/ ٩٤٣)، برقم (١٢٩٧)، كتاب الحج-بابُ استحبابِ رميِ جَمْرَةِ العقبةِ يومَ النَّحْرِ راكبًا، وبيانِ قولِهِ صلَّى اللهُ عليه وسلَ: «لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ»، بلفظ: «لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ، فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَحُجُّ بَعْدَ حَجَّتِي هَذِهِ».

واحتجَّ أصحابُنا رحمهم الله بأنَّ العباراتِ إنّما وُضعتْ دلالاتٍ على المعاني المقصودةِ ولا يجوزُ قصورُ العباراتِ عنَ المقاصدِ والمعاني، وقد وجدْنا كلَّ مقاصدِ الفعلِ مثلِ الماضي والحالِ والاستقبالِ مختصّةً بعباراتٍ وضعتْ لها،

و: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»[1].

فجعلَ عَلَيْهِ السلام مُتابعتهُ لازمة حيث قَالَ: كما رأيتموني أصلي.

فَإِنْ قيل: الوجوب بالأمر، قُلنا: لَا تنافي بينهُما فإنه يحتمل أَنْ يَكُوْن فعلهُ موجباً ودلّ الدليل عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ الرسول ﷺ متبوع فيكون فعلهُ موجباً كما قَالَ تعالى ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] وفعلهُ مما اتاهُم الرسول فكَانَ موجِباً.

قَالَ رحمهُ الله : **(واحتجَّ أصحابنا بأَنَّ العبارات إِنَّما وُضِعت دلالات على المعاني المقصودة)** إِلَى قوله: **(فدلَّ أَنَّ صيغتهُ لازمة)**

أقول: احتجَّ أصحابُنا وَمَن وافقهم رحمَةُ الله عَلَيْهِم على مَا ذهبوا إليه بوجوه:

الأول إنَّ العبارات والألفاظ إنما وضعت لتدل على المعاني التي قصدها اللافظ، ولا يجوز قصور العبارات عن المعاني، أي: لَا يجوز أَنْ يوجد معنى لَمْ يوضع لفظ بإزائه؛ لِأَنَّ الحاجة داعيةٌ إِلَى التعبير عنه باللفظ وكيف يجوز قصور العبارة عَن معنى وقد وضعَ لمعنى واحد أسماء كثيرة كالأسماء المُترادفة والمُشترك، ولَيْسَ مِن قصور العبارة عَن المعنى، بَل هِيَ مِن كمال العبارة؛ لِأَنَّ لكل معنى اسماً على الخصوص فلم يكُن قاصراً بَل كَانَ طويلاً.

وَلَا يُقال: إنَّ المعنى الواحد يُفهم بألفاظ كثيرة وهي الأسماء المُترادفة، فَلَا يَكُوْن المعنى مُختَصّاً بعبارة، لأنا نقول: بَل هو مُختص بالعبارة إِذ لَا يُفهم هو بغير العبارة والمُدعّى أَنَّ المقصود بالأمر مُختص بالعبارة، وَلَا نعني أَنَّهُ مختص بعبارة واحدة.

(١) جزء من حديث رواه البخاري. صحيح البخاري (١/ ١٢٨)، برقم (٦٣١).

فالمقصودُ بالأمرِ كذلكَ يجبُ أنْ يكونَ مختصًّا بالعبارةِ، وهذا المقصودُ أعظمُ المقاصدِ فهو بذلكَ الأولى، وإذا ثبتَ أصلُ الموضوعِ كان حقيقةً فتكونُ لازمةً إلا بدليلٍ، ألا ترى أنّ أسماءَ الحقائقِ لا تَسقطُ عن مسمّياتِها أبدًا،

أَلَا تَرَى أَنَّ الله تعالى يُسمّى إلهاً باللغة العربية ويُسمّى خداي بالفارسية ويُسمّى تنكري بالتركية ويُسمّى فِي كلِّ لسان بلُغة على حِدة، فَلَا يُقال: إنَّ اسمهُ تعالى غير مختص بالعبارة وقد وجدنا مقاصد الفعل كُلّها كالماضي والمُستقبل والحال نحو ليفعل مُختصَّة بألفاظ وُضِعت لها، فالمقصود بالأمر وهو الإيجاب يجب أَنْ يَكُوْن مُختصاً باللفظ، كَذَلِكَ هَذَا المقصود وهو الإيجاب مِن أعظم المقاصد، إِذ هو مدارُ أمور الدّين وَبِهِ يحصل الابتلاء، فهو بالاختصاص بالعبارة أولى، وأمّا خلو أنواع الروائح وأصنافها عَن الألفاظ الدّالة عَلَيْهَا فعلى تقدير التسليم نقول: لَا نسلم أَنَّ الحاجة داعية إِلَى التعبير عَن كل مِنْهَا بلفظ خاص، ولم لَا يكفي فِي ذَلِكَ وضع اللفظ بإزاء جنسها؟! وَإِذَا ثبتَ أصلُ الموضوع وهو اختصاص الأمر بالعبارة والصيغة كَانَ ذَلِكَ حقيقة؛ لِأَنَّهَا الأصل، والحقيقة تكون لازمة إِلَّا بدليل، والأصل عدمهُ، وَلِهَذَا لَا تسقط أسماء الحقائق عَن مُسمياتها أبدًا وَلَا يصح نفيُها عنها، كالأب الأقرب فإنه لَا يصح نفيهُ لكونه حقيقة، وأمّا المجاز فيصحُّ نفيُه، كالجدّ فإنه يُسمّى أباً ويصحُّ نفيُه لكونه مجازاً، والعلم الفاصل بين الحقيقة والمجاز أَنَّ الحقيقة لَا يجوز نفيها عَن مُسمّاها، ويجوز نفي المجاز.

ثُمَّ اسم الأمر يصحُّ نفيُه عَن الفعل، وَلِهَذَا يصحُّ أَنْ يُقال: إِنَّ فُلاناً لَمْ يأمُر اليومَ بشيء، مَع كثرة أفعاله، وَذَلِكَ يدلّ على أَنَّ إطلاق اسم الأمر على الفعل مجاز، وَإِذَا تكلّمَ مُتكلم بعبارة الأمر لَمْ يصح نفيُه وذلكَ دليل الحقيقة بلا شُبهة.

وَفِي هَذَا نظر؛ لِأَنَّ مِن قَالَ: إِنَّ الأمر حقيقةٌ بالفعل أيضاً لَا يسلم صحّةَ قوله: إِنَّ فُلاناً لَمْ يأمُر اليوم بشيء مَع كثرة أفعاله؛ إِذ الفعل أيضا أمرٌ عنده إِلَّا أَنْ يصحح ذَلِكَ بالنقل عَن

وأمّا المجازُ فيصحُّ نفيُه، يُقالُ للأبِ الأقربِ: أبٌ، لا يُنفى عنه بحالٍ، ويُسمّى الجدُّ أبًا، ويصحُّ نفيُه. ثمّ ههنا صحَّ أنْ يقالَ: إنَّ فلانًا لم يأمرِ اليومَ بشيءٍ، معَ كثرةِ أفعالِه، وإذا تكلّمَ بعبارةِ الأمرِ لم يستقمْ نفيُه،

أهل اللغة فحينئذ يصير الخصم محجوجاً بِذَلِكَ ويندفع النظر.

الوجه الثاني هو أَنَّ النبيَ ﷺ حين خلعَ نعليه فِي الصَّلَاة فخلعَ الناسُ نِعالهم، قَالَ بعد الفراغ مِنْهَا مُنكراً عَلَيْهِم فعلهم ذَلِكَ: مالكم خلعتم نِعالكم[١]؟ وَذَلِكَ دليل على أَنَّ فعلهُ ﷺ لَيْسَ بموجِب؛ إِذ لَو كَانَ موجِباً كالأمر لَمْ يكن لإنكاره معنى، كما لَو أمرهُم بخلع نِعالهم فخلعوها لَمْ يصحّ إنكار ذَلِكَ بقوله: مالكم خلعتم نِعالكم؟ لِأَنَّهُم يقولون: إنكَّ أمرتنا، فَكَذَلِكَ في الفعل لَو كَانَ ذَلِكَ موجِباً لما صحَّ إنكارُه.

الوجه الثالث هو أَنَّهُ ﷺ لمّا واصلَ بالصوم وافقهُ أصحابه رَضِيَ الله عنهم فواصلوا فيهِ فأنكرَ عَلَيْهِم الموافقة فِي ذَلِكَ وَقَالَ: إنّي لستُ كهيأتكُم إنّي أظلُّ أطعَمُ وأسقى. كذا لفظ الحديث فِي الصحيحين[٢].

وروى: إني لستُ كأحدكم إني أبيت يُطعمُني ربي ويسقيني[٣].

وَلَو كَانَ فعله ﷺ موجِباً كأمره لما أنكرَ ذَلِكَ عَلَيْهِم، وبقوله ﷺ: «إني أظلُّ» دليل على أنه عَلَيْهِ السّلام كَانَ يُعاملُ معاملةَ مِن يُطعمُ ويُسقى لَا حقيقة الإطعام والسَقي، وإلّا لقالَ: أبيت.

---

(١) صحيح ابن خزيمة (٢/ ١٠٧)، برقم (١٠١٧)، بلفظ: لم خلعتم نعالكم؟

(٢) صحيح البخاري (٣/ ٢٩)، برقم (١٩٢٢)، كتاب الصوم- بَابُ بَرَكَةِ السَّحُورِ مِنْ غَيْرِ إِيجَابٍ، بلفظ: «لَسْتُ كَهَيْئَتِكُمْ إِنِّي أَظَلُّ أُطْعَمُ وَأُسْقَى»، صحيح مسلم (٢/ ٧٧٤)، كتاب الصوم-بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْوِصَالِ فِي الصَّوْمِ، برقم (١١٠٢) بلفظ: «إِنِّي لَسْتُ كَهَيْئَتِكُمْ إِنِّي أُطْعَمُ وَأُسْقَى».

(٣) صحيح ابن خزيمة (٣/ ٢٧٩)، برقم (٢٠٦٨)

وقد قالَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم حينَ خلعَ نعليهِ فخلعَ الناسُ نعالَهم مُنكِرًا عليهم: (ما لكمْ خلَعْتُمْ نِعالَكُمْ) وأنكرَ عليهمُ الموافقةَ في وصالِ الصومِ فقال: (إنّي أبيتُ عندَ ربّي يُطعِمُني ربّي ويَسْقِيْني) فثبتَ أنَّ صيغةَ الأمرِ لازمةٌ،

وَقَالَ أَبُو سليمان /ج:٦٧/ الخطّابي رحمه الله: الحديث يحتمل مَعنيَين أحدهما أني أعان على الصيام فيكون ذَلِكَ لي بمنزلة الطعّام والشراب لكم، والآخر أَنَّهُ قَد يُربّى على الحقيقة بطعام وشراب ويكون ذَلِكَ كرامةً لَا يشركُه فيهَا أحد مِن الصحابة[١].

وَقِيْلَ: يحتمل أَنْ يَكُوْن الله تعالى يُطعمه طعاماً معنوياً يُخالف الأطعمة المعروفة كما حُكيَ عَن بعض الأولياء أَنَّهُ قَالَ:

شـــرابُ المحبّـــة خيرُ الشـــراب وكلُّ شـــرابٍ سِـــواهُ ســـراب[٢].

كذا رواه الإمَام المُفسّر علاء الدين الزاهد[٣] رحمهُ الله فِي تفسير قوله تعالى ﴿وَالَّذِى هو يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ﴾ [الشعراء: ٧٩].

الوجه الرابع هو أَنهُ صحّ أَنْ يُقال: إنَّ فُلاناً يفعلُ كذا ويأمُر بخلافه، وَلَو كَانَ الفعل أمرًا لكان هَذَا تناقُضاً.

الوجه الخامس هو أَنَّ الفعل لَو كَانَ أمرًا لكان الآكل والشارب آمرًا بِذَلِكَ وَلَيْسَ كَذَلِكَ.

الوجه السادس هو أَنَّ لفظ الأمر إذا أطلق فإنه يسبق مِن القول إِلَى الأفهام والسبقُ إمارةُ الحقيقة ولو كان مُشتركاً لما حصلَ السَبق.

الوجه السابع هو أَنَّهُ لَو كَانَ حقيقةً فِي الفعل أيضًا لزِمَ مِنْهُ الاشتراك وأنهُ خلاف الأصل؛

---

(١) ينظر معالم السنن (٢/ ١٠٧).

(٢) من المتقارب، لسيدنا ذي نون المصري. تفسير الثعلبي (٧/ ١٦٨).

(٣) علاء الدين الزَّاهِد: محمد بن عبد الرحمن بن أحمد، أبو عبد الله البخاري، علاء الدين الملقب بالزاهد، فقيه أصولي متكلم مفسر له تفسير نحو ألف جزء. توفي سنة (٥٤٦هـ). ينظر تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص: ٢٤٤- ٢٤٥). ولم أقف على شيء من خبر تفسيره.

ولا نُنكرُ تسميتَه مجازًا؛ لأنَّ الفعلَ يَجبُ بِهِ فسمّي به مجازًا، والنبيُّ عليه السلام دعا إلى الموافقةِ بلفظِ الأمرِ بقولِه: (صَلُّوا كما رَأيتُمُوني أُصَلِّي) فدلَّ أنَّ الصيغةَ لازمةٌ.

لِأَنَّهُ مخلّ بالتفاهُم وَلَا يُقال: لَو لَمْ يكن حقيقةً فِي الفعل لزم مِنْهُ المجاز، وأنّهُ أيضًا خِلاف الأصل لِأَنَّ المجاز أغلب فيكون أولى مِن الاشتراك، فثبتَ بِمَا ذكرنا أَنَّ صيغة الأمر لازمةٌ فَلَا يَكُوْن الفعل أمرًا.

والجواب عَمَّا تمسّك به الخصوم أنَّ تسمية الفعل بالأمر تسمية مجازيّة باعتبار إطلاق اسم السّبب على المُسبّب إذ الفعل يجب بالأمر فسمي به مجازاً وهو نظير المُشابهة بين الصّور فِي الحسيّات، كما أَنَّ المطر سُمّيَ سماءً؛ لِأَنَّ السماء سببه، ودليل كونه مجازاً مَا ذكرناه مِن الأدلّة وأنّ النبي ﷺ دعا إِلَى الموافقة بلفظ الأمر بقوله: خذوا، وصلّوا؛ لأنّهم كانوا مُشاهدين لِذَلِكَ، وَلَو ثبتَ بفعله وجوب الاتّباع لخلا هَذَا اللفظ عَن الفائدة وَذَلِكَ لَا يجوز اعتقاده فِي كلام صاحب الشرع.

وقوله ﷺ: «كما رأيتموني أصلي» محمول على الأداء بتعديل الأركان والطمأنينة، فَعُمِلَ بهما بِمَا يليق بكل واحد منهُما.

فَإِنْ قيل: إِنَّ العرب تفرّقُ بين جمع الأمر الَّذِي هو القول، وبين جمع الأمر الَّذِي هو الفعل، فقالوا فِي الأول: أوامر، وَفِي الثاني: أمور، وَفِي التفريق بين الجمعين دلالة على أَنَّ كل واحد مِنْهُ حقيقة فكَانَ اسما مُشتركاً، وأنّهُ حقيقة فِي كل فرد أريد به.

وقد يُفرّق بين جمعي نوعى المُشترك لكونه حقيقةً فيهما كما قَالَ الشَّافِعِيّ رحمهُ الله: إِنَّ القرء الَّذِي بمعنى الطُهر جمعه: قروء، والقرء الَّذِي بمعنى الحيض جمعه أقراء. كذا ذكرَ فِي مُختلف الرواية[1].

(١) مختلف الرواية لأبي الليث السمرقندي، ولم أقف على قول الشافعي فيه.

قُلنا: أمّا مَا ذكره الشَّافِعِيّ رحمهُ الله فقد رُدَّ عَلَيْهِ بقول الشاعر:

يـــا رُبَّ ذي ضِغنٍ وصـــبّ فارضٍ   لــــه قـــروءٌ كقـــروء الحائض[1]

وبالحديث فإنه قَالَ ﷺ لفاطمة بنت [القيس][2]: إذا أتاك قروؤكِ فدعي الصَّلاَة[3]، فعُلِمَ بِهَذَا أَنَّ القروء يجيء جمعاً للقُرء الَّذِي بمعنى الحيض، وأما قولهم إِنَّ العرب تفرّقَ بين جمعي الأمرين فالجواب عنه أَنَّ هَذَا الكلام فِي مَخرجه باطل لِأَنَّ الأمر الَّذِي هو لطلب الفعل غير الأمر الَّذِي بمعنى الفعل، وهو الشأن وَلَا يُطلق اسم احدهما على الآخر إِلَّا مجازاً باعتبار إطلاق اسم السّبب على المُسبّب كما مر، وكلامُنا فِي الأمر الَّذِي هو طلب الفعل وهو لَا يتناول الأمر الَّذِي بمعنى الشأن أصلًا فكَانَ الافتراق فِي الجمعين باعتبار أَنَّ كُلاًّ منهما حقيقةٌ فِي موضعه، لَا أَنْ يَكُوْن الأمر الَّذِي نحن بصدده حقيقة للأمر الَّذِي هو بمعنى الشأن.

❁ ❁ ❁

(١) من الرجز. ولم أقف على من نسبه. روي هكذا، وروي بألفاظ أخر. غريب الحديث لابن قتيبة (١/ ٢٠٦)، معجم ديوان الأدب (١/ ٣٥٣).

(٢) الذي في نسبها أنها بنت قيس، أو يقال: بنت أبي حُبيش، وهو قيس. فتح الباري لابن حجر (١/ ٤١٢).

(٣) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي سنن ابن ماجه (١/ ٣٩٠-٣٩١) برقم (٦٢٠) بلفظ: ... فَانْظُرِي إذا أَتَى قرْؤُكِ فَلَا تُصَلِّي...الحديث. فهو بلفظ الإفراد.

ومن ذلكَ

باب موجبِ الأمرِ

وإذا ثبتَ خصوصُ الصيغةِ ثبتَ خصوصُ المرادِ في أصلِ الوضعِ وهو قولُ عامةِ الفقهاءِ، ومن الناسِ مَن قالَ: إنّه مجملٌ في حقِّ الحكمِ لا يجبُ به حكمٌ إلا بدليلٍ زائدٍ، واحتجوا بأنّ صيغةَ الأمرِ استُعملتْ في معانٍ مختلفةٍ، للإيجابِ مثلُ قولِهِ تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]،

[باب موجب الأمر]

قَالَ رحمه الله: (وَمِن ذَلِكَ باب موُجب الأمر) إلى قوله: (إِلَّا بدليل زائد).

أقول: مِن الخاص هَذَا الباب، وهو مما يرجع إِلَى نفس الأمر، وَإِذَا ثبت بِمَا سبق بيانه أَنَّ المُراد بالأمر مُختّص بصيغة مخصوصة ثبتَ أَنَّ المُراد به فِي أصل الوضع واحد على سبيل الخصوص وهو الوجوب؛ لتكون الصيغة مخصوصة بمُوجب الأمر، والمُوجَب مخصوصاً بِهَا؛ لِئلا يَكُوْن القصور مِن الطرفين جميعاً، وَذَلِكَ إِنَّمَا يَكُوْن إذا كَانَ الموجَب على سبيل الخصوص لَا على سبيل الاشتراك، فَإِنَّ المُراد بالمُشترك واحد أيضا لَكِن لَا على سبيل الخصوص، بَل على سبيل الاشتراك وهو قول عامّة الفقهاء رحمهم الله(١).

وَقِيْلَ: إنّ المُراد مِن الأمر مُجمل فِي حق الحُكم لَا يجب بالأمر حُكم إِلَّا بدليل زائد، واحتّجوا على ذَلِكَ بِأَنَّ صيغة الأمر مُستعمله فِي معان مُختلفة فَإِنَّهَا استُعملت للإيجاب والإلزام مثل قوله تعالى: ﴿مِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحديد: ٧] ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]

(١) ينظر: البرهان في أصول الفقه (١/ ٦٨)، قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٤٩)، إيضاح المحصول من برهان الأصول (ص: ٢٤٨).

وللندبِ مثلُ قولِهِ: ﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، وللإباحةِ مثلُ قولِهِ: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، وللتقريعِ مثلُ قولِهِ تعالى: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ﴾ [الإسراء: ٦٤]،

﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤] وللندب مثل قوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠] ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧] ﴿وَأَحْسِنُوا﴾ [البقرة: ١٩٥] والنّدب هو الدّعاء إِلَى الخصال الحميدة. وللإباحة مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤]، وللتقريع مثل قوله تعالى: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ﴾ [الإسراء: ٦٤] أي: اِستخفّهُم وأزعجهم بدُعائك إِلَى الشر.

يُقال: استفزّهُ إذا استخفّهُ، والفز الخفيف، فالله سُبحانه وتعالى بِهَذِهِ الآية يُقرع الشيطان ويُظهر عجزهُ وعدم تسلُّطهِ بحق الجميع إِلَّا فِي حق مِن اتّبعهُ بقوله: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢] وَقِيْلَ معنى الآية واستجمِل بصوتك / س:٣٦/ أي: بوسوستك، وَقِيْلَ: هو صوت كُلّ داعٍ إِلَى المعصية، وَقِيْلَ: بالغناء(١)، ومثل قوله تعالى: ﴿فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨] ومثل قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣] وللتّوبيخ مثل قوله تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] وللإرشاد إِلَى مَا هو الأوثق مثل قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وللسؤال والدُّعاء مثل قوله تعالى ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا﴾ [البقرة: ١٢٧] ﴿رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ﴾ [آل عمران: ١٩٣] ﴿تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [يوسف: ١٠١] وللإنذار مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ﴾ [الزمر: ٨] وللامتنان مثل قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: ٨٨] وللإكرام مثل: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ [الحجر: ٤٦]

(١) ينظر تفسير الطبري (١٧/ ٤٩٠- ٤٩١).

وللتوبيخِ مثلُ قولهِ تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وإذا اختلفتْ وجوهُه لم يجبِ العملُ بهِ إلا بدليلٍ،

وللتسوية مثل قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور: ١٦] وللاعتبار مثل قوله تعالى: ﴿انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾ [الأنعام: ٩٩] وللتعّجب مثل قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾ [مريم: ٣٨] وللتكوين مثل قوله تعالى: ﴿كُن﴾ [البقرة: ١١٧] وللإهانة مثل قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩] وللتمنّي مثل قول امرئ القيس:

أَلَا أيهـــا الطويـــل ألا انجلـــي ...[١]

والفرق بين الندب والإرشاد أَنَّ رجحان جانب الوجود على العدم فِي الندب لحق الله عزّ وعلا حَتَّى قالوا: إنَّ الرجل يثاب على مُباشرة البيع بعد أداء الجمعة، / ج:٦٨/ وَفِي الإرشاد لحق العبد، والفرق بين التقريع والتوبيخ هو أَنَّ الأول خطاب تعجيز والثاني خطاب تمكين للتهديد بِدُوْنِ التعجيز.

وَإِذَا اختلفت وجوه الأمر لَا يتبيّن المُراد مِنْهُ إِلَّا بدليل فلم يجب العمل به إِلَّا بدليل زائد على إثبات مُوجب الأمر فيجب التوقف[٢].

(١) من الطويل، من قصيدته التي مطلعها:

قفا نبكِ مـن ذِكرى حبيبٍ ومنزلِ ... بِسِقطِ اللِّوى بينَ الدَّخولِ فحَوْملِ

ديوان امرئ القيس (ص: ٤٩).

(٢) من الواقفية أبو الحسن الأشعري ومتابعوه. البرهان في أصول الفقه (١/ ٦٦ -٦٧)، قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٤٩)

ولعامةِ العلماءِ أنّ صيغةَ الأمرِ لفظٌ خاصٌّ من تصاريفِ الفعلِ، وكما أنّ العباراتِ لا تقصرُ عن المعاني فكذلكَ العباراتُ في أصلِ الوضعِ مختصةٌ بالمرادِ،

قَالَ رحمه الله: (ولعامّة العلماء أَنَّ صيغة الأمر لفظ خاص) إلى قوله: (كسائر ألفاظ الخصوص)

أقول: احتجّ عامّة العلماء رحمة الله عَلَيْهِم على أَنَّ المُراد بالأمر واحد على الخصوص بِأَنَّ صيغة الأمر لفظ خاصّ مِن تعاريف الفعل ومُشتقاته وَكَمَا أَنَّ الألفاظ لَا تقصر عَن المعاني كما سبق تقريره فَكَذَلِكَ الألفاظ بحسب الوضع يختّص بالمُراد؛ إذ الاشتراك على خلاف الأصل؛ لِأَنَّ وضع الكلمات لإفهام السامع، والاشتراك يُضادّ ذَلِكَ الغرض فَلَا يُثبت هو إِلَّا بعارض كتعددّ الواضع بِأَنْ تضع قبيلةٌ لفظاً لمعنى ووضَعتهُ أخرى لمعنى آخر غير عالمين بالوضع الأوّل، ثُمَّ بعد الاجتماع والعلم جروا على ذَلِكَ واستعملوا اللفظ بإزاء معنيين مُختلفين كما قاله بعض المُتكلمين، فكَانَ العارض حينئذ جهل كل قبيلة بوضع قبيلة أخرى.

وَقِيلَ: العارض هو الغفلة مِن الواضع بِأَنَّ وضعَ لفظاً بإزاء معنى ثُمَّ غفلَ عَن وضعه الأول ووضعهُ ثانياً بإزاء معنى آخر يُخالف الأول، وَهَذَا إِنَّما يستقيم إذا كَانَ الواضع هو البشر(١).

وَقِيلَ: العارض هو حكمةٌ دعت إِلَى وضع هَذَا اللفظ بإزاء معنى آخر وهي الابتلاء والامتحان، وَإِذَا كَانَت الألفاظ مُختصّة بالمُراد وضعاً فَكَذَلِكَ صيغةُ الأمر يختصُّ بمعنى خاص.

---

(١) اعلم أنهم اختلفوا في واضع الألفاظ اللغوية فعند الإمام الأشعري وأهل الظاهر وجماعة من الفقهاء أن الواضع هو الله تعالى، وبه قال محققون كالعلامة الثاني، وذهبت جماعة من المتكلمين إلى أن الواضع أرباب اللغات مصطلحين، وقيل: آدم عليه السلام، وقال أبو إسحاق الإسفراييني: إن واضع الألفاظ التي يقع بها التنبيه إلى الاصطلاح هو الله تعالى، والباقي محتمل، والقاضي أبو بكر الباقلاني توقف، وعنه قال العضد: هذا هو الصحيح. وعنه قال الآمدي: الحق ما قاله القاضي. وجعل الرازي التوقف قول جمهور المحققين. الخمايل الندية (ص: ٦٠-٦١).

ولا يثبتُ الاشتراكُ إلا بعارضٍ فكذلكَ صيغةُ الأمرِ لمعنًى خاصٍّ، ثمَّ الاشتراكُ إنَّما يثبتُ بضربٍ من الدليلِ المغيِّرِ كسائرِ ألفاظِ الخصوصِ،

ثُمَّ الاشتراك وهو استعمالهُ للندب أو الإباحة على وجه الحقيقة إِنَّمَا يثبُت بنوع مِن الدليل المُغيّر الصارف عَن الحقيقة الإيجابية كسائر ألفاظ الخصوص نحو: جاءني زيد، فَإِنَّ مُوجبهُ واحد على الخصوص وهو مجيء زيد، ثُمَّ إِنّهُ يحتمل غيرُ ذَلِكَ مِن مجيء كتابه أو خبره أو غُلامه أو نائبه بدليل مُغيّر كالعلم بعدم مجيئه يقيناً فيكون المُضاف محذوفاً وهو كِتابهُ أو نحو ذَلِكَ مِما ذكرنا وَكَذَلِكَ استعمال الأسد فِي حق الرجل الشُجاع إِنَّمَا يَكُوْن بدليل مغيّر عَن حقيقته المخصوصة به بِأَنْ يقول: رأيتُ أسداً يرمى أو نحوه، وَكَذَلِكَ فِي قوله: أنتَ حُرٌّ وأنتَ طالق، فَإِنَّ الموضوع له هو المُراد على الخصوص إِلَّا إذا قُرِنَ به دليل مُغيّر عَن موضوعه وهو ثبوت العتق والطلاق فِي الحال، وهو ذكر الشرط بعده كما إذا قَالَ: أنتَ حُرّ إِنْ دخلت الدّار وأنتِ طالق إِنْ دخلت الدّار، فَإِنَّ اقتران الشرط بآخره يُغيّر الكلام عَن موضوعه على الخصوص، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فتغيّر لفظ الأمر عَن موجبه إِنَّمَا يَكُوْن بعارض عرضَ له وهو انتفاء العلم بموجَبِهِ، أَو نقول: إِنَّ صيغة الأمر مُختصّة لمعنى خاص وهو الإيجاب مثلاً، ثُمَّ الاشتراك فِي تِلْكَ الصيغة إِنَّمَا هو بسبب أَنْ يُستعمل فِي الندب ونحوه على وجه المجاز كاشتراك لفظ الأسد بين الحيوان المُفترس والإنسان المُفرِط فِي الشجاعة، لَا بمعنى الاشتراك المُصطلح؛ لِأَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَكُوْن إذا استُعمِلَ لفظٌ واحد لمعنيين مُختلفين فصاعداً بطريق الحقيقة والاشتراك فِي صيغة الأمر لمعانٍ مُختلفة لَكِن صيغة الأمر للوجوب حقيقة لَا غير بَل بمعنى أَنَّهُ يُستعمل هَذَا اللفظ فِي محلّ الحقيقة وَفِي محل المجاز أيضًا بِأمر صارف عَن الحقيقة وَإِذَا ثبتَ مَا ذكرناه بطلَ مذهب الواقفيّة، وهم بعض أصحاب الشَّافِعِيّ رحمهُ الله، قيل هو ابن سريج وادّعى هو أَنَّ هَذَا مذهب الإِمَام الشَّافِعِيّ رحمه الله[1].

---

(١) ينظر: أصول السرخسي (١/ ١٥)، قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٤٩)، البحر المحيط في أصول الفقه (٣/ ٢٩١).

ثمَّ الفقهاءُ سوى الواقفيةِ اختلفوا في حكمِ الأمرِ قال بعضُهم: حكمُه الإباحةُ، وقال بعضُهم: الندبُ، وقال عامةُ العلماءِ: حكمُه الوجوبُ،

قَالَ رحمهُ الله: (**ثُمَّ الفُقهاء فِي حُكم الأمر**) إلى قوله: (**وَلَا فِي ولاية المُتكلم**)

أقول: إِنَّ الفُقهاء رحمهم الله اختلفوا فِي موجب الأمر المُطلق فقال بعضُهم: هو الإباحة، وهو قول بعض أصحاب مالك رحمهُ الله(١)، وَيروى ذَلِكَ عَن الشَّافِعِيّ أيضاً رحمه الله، وَبِهِ قَالَ أكثر الأشاعرة والمُعتزلة(٢)، وَقِيْلَ هو قولُ بعض الفُقهاء.

وَقَالَ بعَضهم: موجبه الندب، وحكي ذَلِكَ عَن الشَّافِعِيّ رحمهُ الله، وَإِلَيْهِ ذهبَ أَبُو هاشم مِن المُعتزلة(٣).

وَقَالَ جمهور العُلماء رحمهم الله: موجبه الوجوب واللزوم(٤).

أمّا القائلون بالإباحة فقد استدلّوا بوجهين:

الأول هو أَنَّ الَّذِي يثبُت أمراً كَانَ مُقتضيًا بموجِبه ضرورة مِن الوجوب والإباحة والندب فيثبُت مَا هو أدناه وهو الإباحة؛ للتيّقُن، كما إذا وكلَّ رجُلاً فِي ماله فإنه يثبُت به الحفظ؛ لكونه أدنى مَا يُراد مِن لفظ التوكيل.

وقوله: «إِنَّما يثبُت أمراً» احتراز عَن السؤال والدُعاء كقول العبد: اللهمَّ اغفر لي، وَعَن التقريع والتوبيخ فَإِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بأمر بالإجماع؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ لطلب الفعل على جهة الاستعلاء.

الثاني أَنَّ مِن ضرورة الأمر ثبوت صفة الحسن للمأمور به؛ إِذ الحكيم لَا يأمُر بالقُبح فيثبُت

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ١٦).

(٢) كما نقل عن الشافعي أنه مشترك بين الوجوب والندب. ينظر المستصفى (ص: ٢٠٧).

(٣) ينظر قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٥٤).

(٤) ينظر: أصول السرخسي (١/ ١٥)، العدة في أصول الفقه (١/ ٢٢٤)، قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٥٤).

أما الذين قالوا بالإباحة قالوا: إنّ ما ثبتَ أمرًا كانَ مقتضيًا لموجبِه فيثبتُ أدناه وهو الإباحةُ، والذين قالوا بالندب قالوا: لا بدَّ مما يوجبُ ترجيحَ جانبِ الوجودِ، وأدنى ذلكَ معنى الندبِ،

بمُطلقه مَا هو مِن ضرورة هَذِهِ الصيغة وهو التمّكين مِن الإقدام عَلَيْهِ، وَذَلِكَ هو الإباحة.

وهذان الوجهان فاسدان، أمّا الأول فلأنَّ الأمر لّما كَانَ موضوعاً لمعناه المخصوص وهو طلب المأمور به اقتضى مُطلقهُ الكامل مِن الطلب؛ لِأَنّه الأصل، إذ لَا قصور فِي صيغة الأمر لكونها مُجرّدة عَن القرائِن بخلاف قول العبد لسيده: اسقني، فإنه لَيْسَ بأمر حقيقة لقصور فِي صيغة الأمر؛ لِأَنَّهَا لَيْسَت على جهة الاستعلاء، وَكَذَا لَا قصور فِي ولاية المُتكلم لِأَنَّهُ مُطاع الأمر مُفترض الطّاعة مالك الإلزام فيثبُت الأعلى مِن معناه على احتمال الأدنى، وَلِأَنَّ لفظ العام يتناول الثلاثة فصاعداً ثُمَّ عند الإطلاق لَا يُحمل على المُتيّقن وهو الأول، بَل على العموم؛ لكثير الفائدة به، فَكَذَلِكَ صيغة الأمر.

وأمّا الثاني فلأنَّ هَذِهِ الصيغة موضوعة لمعنى خاص وهو طلب الفعل فَلَا بُدَّ أَنْ يثبُت بمُطلقها فوق مَا يثبُت بالإباحة، واعتبر الأمر بالنهي، فكما أَنَّ النهي المُطلق يوجِب قُبح المنهيّ عنه على وجه يجب الانتهاء عَنهُ، فَكَذَلِكَ مُطلق الأمر يقتضي حسن المأمور به على وجه يجب الائتمار به.

وأمّا القائلون بالندب فقد استدلّوا بوجهين، الأول بقوله ﷺ: إذا امرتُكم بأمر فأتوا مِنْهُ مَا استطعتم(١).

فوّضَ ﷺ الأمر إِلَى مشيئتنا، وهو دليل الندبية؛ إذ الواجب ليس كذلك.

(١) جزء من حديث رواه البخاري. صحيح البخاري (٩/ ٩٤)، كتابُ الاعتصامِ بالكتابِ والسنةِ -بابُ الاقتداءِ بسننِ رسولِ اللهِ ﷺ، برقم (٧٢٨٨).

إلا أنّ هذا فاسدٌ؛ لأنهُ إذا ثبتَ أنّه موضوعٌ لمعناه المخصوصُ به كان الكمالُ أصلًا فيه، فثبتَ أعلاه على احتمالِ الأدنى؛ إذ لا قصورَ في الصيغةِ ولا في ولايةِ المتكلمِ،

والجواب عنه أنا لا نسلم أنه فوضه إلى مشيئتنا بَل فوضه إِلَى استطاعتنا، وَلَيْسَ التفويض إِلَى الاستطاعة مِن خواص المندوب؛ إِذ الواجب كَذَلِكَ.

الثاني أَنَّ الأمر لطلب المأمور به مِن المُخاطب وَذَلِكَ يُرجّح جانب الوجود والإقدام عَلَيْهِ ضرورة لوجود الطّلب فيكون المأمور به مطلوباً، وَهَذَا الترجيح لَا يَكُوْن بالإباحة لتساوي طرفي المُباح، بَل يَكُوْن بالوجوب أَو بالندب، والندب أدناهُما فثبت لكونه مُتيقّناً به حَتَّى يقوم /ج:٦٩/ الدليل على زيادته.

والجواب على ذَلِكَ مِن وجوه:

الأول مَا قَد سبق فِي جواب القائلين بالإباحة.

الثاني هو أَنَّ الأمر لطلب الفعل فالكامل مِنْهُ أَنْ يَكُوْن مطلوباً للآمر مِن كل وجه تحقيقاً لمعنى الأمر، وَلَو كَانَ موجَبهُ الندب لكان ثابتاً مِن وجه دون وجه؛ لِأَنَّ العقاب لَا يترتّب على تركه فَلَا يثبُت مِن هَذِهِ الجهة، والثواب يترتّب على فعله فيُثبت مِن هَذِهِ الجهة، فَلَا يَكُوْن مطلوباً للآمر مِن كل وجه وَلَو كَانَ موجبَه الوجوب لكان ثابتاً مِن كل وجه؛ لِأَنَّ الثواب يترتّب على فعله والعقاب على تركه، فيحصل المأمور به فِي الأعمّ والأغلب، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فعند الإمكان يُحمل على الكمال لثبوت موجبه مِن كل وجه، وعند عدم الإمكان يُصار إِلَى الأدنى على وجه التجّوز لعارض فَلَا يُثبت بِدُوْنِ ذَلِكَ العارض فتختلّ جهة الترجيح، فَلَا يترجّح جانب الوجود على الإطلاق، فَلَا يُثبت عند الإطلاق.

الثالث أَنَّ صيغة الأمر لَا تخلو إمّا أَنْ تكون حقيقة فِي الندب مجازاً فِي الإيجاب أَو على

والحجةُ لعامةِ العلماءِ الكتابُ والإجماعُ والدليلُ المعقولُ، أمّا الكتابُ قولُه تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]،

العكس، أو يكون حقيقة فيهما، لَا جائز أَنْ يَكُوْن حقيقة فِي الندب مجازاً فِي الإيجاب؛ لِأَنَّ ذَلِكَ يؤدي إِلَى تصويب قول مَن يقول: إنَّ الله تعالى لَمْ يأمُر بالإيمان وَلَا بالصلاة وهو باطل لأنهما مفروضان لَا مندوبان(١)، فبقى الوجهان الآخران، والحمل على الإيجاب فِي كل واحد منهما أولى، أمّا إذا كَانَت الصيغة حقيقة فِي الإيجاب فتكون الصيغة معمولة فِي حقيقتها، وأمّا إذا كَانَت حقيقةً فهما جميعاً كَانَ الحَمل على الإيجاب أولى أيضًا لتضمن الإيجاب الندب وزيادة، بخلاف العكس.

الرابع أَنَّ فِي المندوب ترك الأخذ بالاحتياط؛ لِأَنَّ المندوب يُستَحق بفعله الثواب وَلَا يُستَحق بتركه العقاب، والواجب يستَحق بفعله الثواب وبتركه العقاب، فالقول بِأَنَّ مُقتضى الأمر الإيجاب فيهِ معنى الاحتياط مِن كلّ وجه، وَفِي القول بالندب ترك الأخذ بالاحتياط فَكَانَ الأول أولى.

قَالَ رحمهُ الله: **(والحُجّة لعامّة العُلماء رحِمهُم الله الكتاب والإجماع)** إلى قوله: **(وَقَالَ تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣])**

أقول: احتج جمهور العُلماء رحمهم الله على مَا ذهبوا إليه بالكتاب والإجماع والدّليل المعقول، أمّا الكتاب فمنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ له كُن فَيَكُونُ﴾[النحل: ٤٠] وقوله: «كن» عند المُصنّف وأقرانه رحمهم الله على أَنَّهُ أريد به ذكِر الأمر والتكلّم بِهَذِهِ الكلمة أي: بمدلول هَذِهِ الكلمة الَّذِي هو صفة قائمة بذات الله تعالى، فَكَانَ كن كلاماً لله تعالى حقيقة أي: مدلول كن وأمراً على الحقيقة أي: حقيقة(٢)، لاَ مجازاً عَن سرعة الإيجاد كما ذهبَ

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ١٧).

(٢) ممن قال به السرخسي. ينظر أصول السرخسي (١/ ١٨).

وهذا عندنا على أنّه أُريدَ بِهِ ذكرُ الأمرِ بهذهِ الكلمةِ والتكلّمُ بها على الحقيقةِ لا مجازًا عن الإيجادِ، بل كلامٌ بحقيقتِهِ من غيرِ تشبيهٍ ولا تعطيلٍ، وقد أجرى سنّتَه في الإيجادِ بعبارةِ الأمرِ،

إليه عامّة المُتكلمين وبعض الفُقهاء كعلَم الهُدى أَبِي منصور والقاضي الإِمَام أَبِي زيد رحمهُما الله[1]، «بَل كلامًا بحقيقته من غير تشبيه» أي: من غير أن يقال له تعالى / س:٣٧/ متكلم بالكاف والنون حتى يلزم تشبيه كلامه تعالى بكلامنا، لَكِن لَا يُشبِه كلامهُ كلامنا إِذ هو مُحدَث فينا، والله تعالى يتعالى عَن أَنْ يَحدث فِي ذاته شيء، وفيه ردّ لمذهب الكراميّة فَإِنَّ كلام الله تعالى عندهُم حادث فِي ذاته تعالى عَن ذَلِكَ، وقوله: «وَلَا تعطيل» ردّ لمذهب المُعتزلة، فإنّهم قالوا: إنَّ الله تعالى لَيْسَ بمُتكلِم فِي الأزل، وَإِنَّمَا يَصيرُ مُتكلّماً بخلقِ هَذِهِ الحروفِ والأصواتِ فِي محالّها، فقولهم ذَلِكَ يؤدّي إِلَى التعطيل عَن صفة الكلام؛ لِأَنَّ المَوصوف بصفة هو الَّذِي يَتصِفُ بِصفَةٍ قائمةٍ بِذاتِه حقيقةً، ولمّا لَمْ يَكُن الكلامُ قائماً بِذات الله تعالى لَمْ يكن تعالى مُتكلماً به، وأنّهُ باطل لِما عُرِفَ فِي أصول الكلام.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾ [النحل: ٤٠] يوهم أَنَّ المَعدوم شيء، وَلَيْسَ كَذَلِكَ، وَإِنَّما سُمّي شيئاً باعتبار مَا يؤول إليه؛ لِأَنَّهُ تعالى يُحوّل المَعدوم شيئاً، لَا أَنْ يَكُوْن شيئاً قبل الوجود لِأَنَّ إثبات الثابت مُحال[2].

وَقولُ المُصنّف رحمه الله: «وَهَذَا عندنَا» يُراد به عندي وعند أقراني كما ذكرناه لَا أَنْ يُراد به مَا يُقال هَذَا عند عُلمائنا أي: عند أَبِي حنيفة وَأَبِي يوسف ومحمّد رحمة الله عَلَيْهِم، وقد أجرى الله تعالى سُنّتَه وطريقته فِي الإيجاد بعبارة الأمر وهو خطاب كن، «وَلَو لَمْ يكن الوجود

(١) ينظر: تفسير الماتريدي (٢/ ٣٧٣)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٣٨).

(٢) كون الشيء يطلق على الموجود فقط أم على الموجود والمعدوم مسألة خلافية بين أهل السنة والمعتزلة القائلين بالثاني، وهذه المسألة من أمهات المسائل الكلامية؛ فإنه يتفرع عليها أحكام كثيرة من جملتها أن الماهيات غير مجعولة!

ولو لم يكنِ الوجودُ مقصودًا بالأمرِ لَما استقامَ قرينةً للإيجادِ بعبارةِ الأمرِ، وقال: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ [الروم: ٢٥]،

مقصوداً بالأمر لَمَا استقام الأمر قرينةً للإيجاد» أي: مقرونةً له، فعيلة بمعنى مفعولةً على مَا هو سُنّة الله تعالى لِأَنَّهُ حينئذٍ لَا يَكُوْن الوجود أثراً وحُكماً للأمر، أو يَكُوْن تعليلاً بِمَا لَيْسَ بعِلّة وَذَلِكَ لَا يجوز خصوصاً مِن الحكيم كما لَا يجوز أَنْ يقول: سقيتُه فأشبعته وأطعمته فأرويتُه؛ إذ الفاء فِي مثل هَذَا الكلام إِنَّمَا يَدخل ليدلّ على أَنَّ مَا بَعده حُكم مَا قَبله، والشِبَعُ لَا يَصلح حُكماً للسَقي، والريُّ لَا يصلُح حُكماً للإطعام، وَلِذَلِكَ تقول العَربُ: سقاه فأرواه وأطعمه فأشبعه، حُكماً للسَقي وَالإطعام، وَلِهَذَا قَالَ عُلماؤنا رحمة الله عَلَيْهِم: مَا رُوي أَنَّهُ ﷺ سَها فَسَجد دليلٌ على أَنَّ السُجود حُكم للسَهو حَتَّى لَا يجب بالعَمد[1]، فَكَذَلِكَ كونُ الشيء لَو لَمْ يَصلُح أَنْ يَكُوْن أثراً للأمر لَمْ يَستقم القِرانُ به فثبت بِذَلِكَ أَنَّ الوجود مَقصود بالأمر لكونه حُكماً له، وَلِهَذَا قَالَ تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] مُقدِّماً قول «كُن» على «يَكُوْن» لِكون يَكُوْن عبارةً عَن الحدوثِ وَالوجودِ المَقصودِ بالإيجادِ الَّذِي هو قرينٌ قول كُن [...][2] ثُمَّ الإيضاح فِي وجه التمسُّك بِهَذِهِ الآية على أَنَّ الأمر للوجوب هو أَنَّ الله تعالى جعلَ أمرهُ لشيء عِلّةً لوجود ذَلِكَ الشيء فَكَانَ أمرهُ للمُكلف بشيء مِن العِبادات يجب أَنْ يَكُوْن كَذَلِكَ يعني لَو أراد وجود المأمور به مِن المُكلف بأمره لوجد المأمور به ضرورةً كما فِي هَذِهِ الآية فإنه أخبرَ تعالى أَنَّهُ إذا أراد وجود شيء بسبب أمره بوجوده لوجدَ فَكَانَ على هَذَا النَسق يَنبغي أَنْ يُوجد المأمور به مِن المأمور مِن غير اختيار مِنْهُ كما فِي إيجاد شيء مِن العالَم إِلَّا أَنا لَو قُلنا ذَلِكَ للزِمَ الجبرُ، فعدلنا لِذَلِكَ مِن الوجود إِلَى الوجوبِ لَا إِلَى الندبِ والإباحة؛

---

(١) ينظر: أصول السرخسي (١/ ٢٧١)، الكافي شرح البزودي (١/ ٣٤٧).

(٢) ههنا زيادة في ج، ونصها (قَالَ الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ [الروم: ٢٥] وَلاَ سوى المأمور به).
ويبدو لي أنها تكرار لما سيذكره بعد أسطر.

فقد نسبَ وأضافَ القيامَ إلى الأمرِ، وذلكَ دليلٌ على حقّيّةِ الوجودِ ومقصودًا بالأمر، وقال الله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣].

لِأَنَّ الوجوبَ أكثر إفضاءً إِلَى الوجود مِن النّدبِ والإباحةِ، وَيكون الوجود مقصوداً بالأمر.

قَالَ الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ [الروم: ٢٥] فأضاف ونسبَ القيامَ إِلَى الأمر، وَذَلِكَ دليل على كون حقيقة الوجود مقصودة بالأمر؛ إِذ المُراد مِن القيام الوجود كما فِي قولِهم: الأعراض قائمة بالأعيان.

فعُلِمَ بذا أَنَّ الأمرَ عِلّةُ الوجود. ثُمَّ العدول مِنَ الوجود إِلَى الوجوب لِما سبق آنفاً.

وقول المصنّف رحمه الله: «وقد أجرى سُنتَهُ فِي الإيجاد بعبارة الأمر» احتراز عَن قول الأشعريّة، فَإِنَّ وجود العالم عندهُم بِخطاب «كن» لَا بالإيجاد، وخطاب كُن أي: مدلوله كما ذهبَ إليه المُصنّف وأقرانُه كشمس الأئمة السرخسيّ وغيره رحمهم الله وَلَا بالتكوين فحسب كما ذهبَ إليه غيرُهم مِن أصحابنا، وَقِيْلَ: إِنَّ تكوّن العالم عند الأشعريّة بخِطاب كُن على طريق الجزم على وجه لَا يجوز التخلُّف عنه، كالعلل العقليّة عَن مَعلولاتِها، وعند المُصنّف رحمهُ الله /ج:٧٠/ أنَّ تكوّن العالَمِ بخِطاب كُن على طريق إجراء السُّنَّة أي: كَانَ على جواز أَنْ لَا يَكُوْن كَذَلِكَ[1]؛ لِأَنَّ إجراء السُّنَّة إِنَّمَا يُستعمل فيما يغلُب وجوده على ذَلِكَ المجرى بإرادة الله تعالى تخلّفه كما أَنَّ الله تعالى أجرى سُنّتهُ على أَنْ تكون النار مُحرِقةً والماء مُغرِقاً، ولم يجعلهُما على تِلْكَ الصّفة فِي حق الخليل والكليم عَلَيْهِمَا السلام، فَكَانَ يحتمل أَنْ يوجد شيءٌ بِدُوْنِ الأمر.

فَإِنْ قِيلَ: إذا حصلَ وجود العالم بِدُوْنِ التكوين فما الفائدة لخطاب كن عند الإيجاد؟ قُلنا:

(١) الحاصل أن عند فخر الإسلام ومن تابعه في إيجاد شيء شيئان: الإيجاد، وخطاب (كن) أي مدلوله، وعند الأشعرية شيء واحد وهو خطاب (كن)، وعند عامة الماتريدية شيء واحد وهو الإيجاد. ينظر: الكافي شرح البزودي (١/ ٣٤٥)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ١١٣).

وردت الآيات فِي كثير مِن المواضع مِنْهَا مَا ذُكِرَ ههنا ومنها قولهُ تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إذا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ له كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] ومنها قولهُ تعالى ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ له كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧] فقلنا بموجبها، وَلَا نشتغل بطلب الفائدة كما قُلنا فِي الآيات المُتشابهة على مَا هو المُختار عند كثيرٍ مِن السّلف رَضِيَ الله عنهم، فَكَذَلِكَ نقول ههنا بوجود خطاب كُن عند الإيجاد مِن غير تشبيه وَلَا تعطيل، وَلِأَنَّ فيهِ إظهار عظمته وكمال قدرته كما أَنَّ الله تعالى يبعث مِن فِي القبور ببعثتِهِ ولكن بواسطة نفخ الصور فَكَذَلِكَ ههنا خُلِقَ الإنسان بواسطة الأمر(١).

فَإِنْ قيل الخِطاب بالأمر للمعدوم كيف يصحّ؟ قُلنا: هَذَا أمرُ تكوين لَا مُطالبة فعل مِن المُخاطب حَتَّى يُشترط فيهِ وجود المُخاطب، وَعَلَى أمر التكوين يترتب مَا هو المقصود مِنْهُ وهو الوجود، فَلَمَّا تحققَ مَا هو المقصود مِن ذَلِكَ الأمر استقام هو كما استقام الأمر للموجود، وَلِأَنَّ كلام الله تعالى أزليّ وَكَذَلِكَ التكوين، وكُلُّ أزليّ مُستحيل العدم، فيبقى كُلُّ منهُما إِلَى وجود المُخاطَبين فلم يخلُ عَن العاقبة الحميدة فكانت حكمةً بخلاف الكلام المُحدث فإنه مُستحيل البقاء فَإِذَا وجدَ به الخِطاب فِي حال عدم المُخاطب لَمْ يبق الخِطاب إِلَى وجود المُخاطب فَلَا يتعلّق به العاقبةُ الحميدة فَكَانَ سفهاً(٢).

ثُمَّ التكوين والإيجاد والتخليق والاختراع ألفاظ تشترك فِي معنى واحد وهو الإخراج مِن العدم والإدخالُ فِي الوجود.

والتكوين عند أصحابنا رحمهم الله أزليٌّ قائم بذات الله تعالى كالحياة والعلم والقدرة ونحو ذَلِكَ لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

وهو تكوين للعالم ولكل جزء مِن أجزائه لوقت وجوده كما أَنَّ إرادتهُ تعالى صفةٌ أزليّة

(١) . الكافي شرح البزودي (١/ ٣٤٥).

(٢) الكافي شرح البزودي (١/ ٣٤٥).

يتعلق بِهَا المُرادات لوقت وجودها على الترتيب[١].

وعند الأشعريّة والمُعتزلة حادث بناءً على أنَّ صفات الفعل عندهم حادثةٌ كالإحياء والإماتة، وعند أصحابنا قديمة كصفات الذات.

وذكرَ مولانا فخر الدين الرازيّ رحمه الله فِي المُحصّل: زعمَ بعضُ الفُقهاء الحنفيّة أنَّ التكوين صفةٌ أزليّة لله تعالى وأنّ المُكون مُحدث فنقول لهم: القولُ بِأنَّ التكوين قديم أو مُحدث يستدعي تصوّر ماهيّة التكوين، فَإِنْ كَانَ المُراد مِنْهُ نفس مؤثريّة القُدرة فِي المقدور فهي صِفة نسبيّة والنِسبةُ لَا توجد إِلَّا مَع المُنتسبين فيلزم مِن حدوث المُكون حدوث التكوين، وإن عنيتُم به صفة مؤثّرة فِي صحة وجود الأثر فهي عينُ القدرة، وإن عنيتُم به أمراً ثالثاً فبيّنوه[٢]، وأجابوا عَن ذَلِكَ وقالوا: نعني به أمراً ثالثاً وهو أَنَّ التكوين صفةٌ مؤثرةٌ فِي نفس وجود المقدور، والقُدرة لَيْسَت كَذَلِكَ إِذ هِيَ صفة مؤثرة فِي صحّة وجود المقدور فَلَا تكون هِيَ عين التكوين، فقال مَولانا فخر الدّين رحمهُ الله: قلنا القدرة لَا تأثير لها فِي كون المقدور فِي نفسه جائزَ الوجود لِأَنَّ ذَلِكَ له لذاته أي: لكون الإمكان للمُمكن مِن ذاته وَمَا بالذّات لَا يَكُوْن بالغير فلم يبقَ إِلَّا أَنْ يَكُوْن تأثيرُها فِي وجود المقدور تأثيرًا على سبيل الصّحة لَا على سبيل الوُجوب، فَلَو أثبتنا صفة أُخرى لله تعالى مُؤثّرة فِي المقدور لكان تأثيرها وُجود المقدور، إِنْ كَانَ على سبيل الصحّة كَانَ عين القُدرة فيلزم إجماع المِثلَين، ويلزم اجتماع صفتين مُستقلّتين بالتأثير على مقدور واحد وهو مُحال، وإن كَانَ على سبيل الوجوب لزِمَ استحالة أَنْ لَا يوجد ذَلِكَ المقدور مِن الله تعالى فيكون الله تعالى موجِباً بالذات لَا فاعِلاً بالاختيار وهو باطل بالاتفاق[٣].

وأجيبَ عَن قوله: إِنْ كَانَ على سبيل الصّحة كَانَ عين القُدرة بأنه ممنوع لِأَنَّ القدرة

---

(١) ينظر تبصرة الأدلة (ص:٤٩٤).

(٢) المحصل للرازي (ص: ١٨٦).

(٣) المحصل للرازي (ص: ١٨٦-١٨٧).

مُتساوية النسبة إِلَى جميع المقدورات والتكوين خاص بِمَا يدخل مِنْهَا فِي الوجود فهو أخصُّ تعلُقاً مِن القدرة، أو لِأَنَّ القدرة لَا تقتضي كون المقدور موجوداً والتكوين يقتضيه، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يَكُوْن التكوين عينَ القدرة، فَلَا يلزم اجتماع المِثلين، وَكَذَا لَا يلزم أَنْ يَكُوْن الله تعالى موجِباً بالذات إِنْ كَانَ تأثير تِلْكَ الصفة على سبيل الوجوب لِأَنَّ تأثير التخليق فِي المخلوق على سبيل الوجوب على معنى أَنَّهُ مَتَى خلقَ الله تعالى وجبَ وجود المخلوق وإلا لزِمَ العجز.

وأمّا حصوله عَن الله تعالى فعلى سبيل الجواز لِأَنَّهُ إِنْ شاء خلق وإن شاءَ لَمْ يخلُق.

فللتخليق والتكوين إِذًا جِهتان جِهة الإيجاب وجِهة الجواز، وَلَا يلزم مِن إيجاب التخليق كون الله تعالى موجِباً بالذات.

وَمِنْهُ قوله تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] ووجه التمسّك به أَنَّهُ تعالى ألحقَ الوَعيد الشَديد بسبب مخالفة الأمر والمُكلّف يستحق الوعيد بترك الواجب، لَا بترك المندوب والمُباح، أَو أَنَّهُ تعالى أمرَ مخالِف الأمر بالحذر والأمر بالحذر إِنَّمَا يَحْسُنُ عند وجود السبب المُقتضى للخوف مِن العقاب، والخوف إِنَّمَا يحصُل عند حصول سبب العقاب وَلَا سبب إِلَّا المُخالفة فوجبَ أَنْ تكون المُخالفة مُستلزِمة للعقاب، فيجب الموافقة فيكون الأمر للوجوب، أَو أَنَّهُ تعالى حذّر المُخالفين عَن أمره أَنْ تُصيبهُم فتنة أَو يُصيبَهم عذابٌ أليم والحذرُ إِنَّمَا يجب عند وجوب المأمور به إِذ لَو لَمْ يكُن واجباً لما كَانَ الحذرُ واجباً لِأَنَّهُ لَا يُتوهم العذابُ عند ترك غير الواجب.

وقد اُعتُرِض على هَذَا بِأَنَّ مُخالفة الأمر لَيْسَت عبارة عَن ترك مُقتضى الأمر بَل عَن حمل الأمر على مَا يُخالِفُه بأنه إِنْ كَانَ للوجوب فيُحمل على الندب وإن كَانَ للندب فيُحمل على الوجوب، وأجيب بِأَنَّ هَذَا بعيد فَإِنَّ المعقول مِن المُخالفة لَيْسَ إِلَّا ترك مُقتضى الأمر.

وَمِنْهُ قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢] فَإِنَّ الله تعالى ذمَّ إبليس

على ترك السجود عقب الأمر بِهَذِهِ الاية فَلَو لَمْ يكُن الأمر للوجوبِ لما استحقَّ هو الذمّ، وَمِنْهُ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨]، ذمَّ تعالى على مُخالفة الأمر وهو دليل الوجوب إِذ لَو كَانَ الأمر للندب لما حسُنَ هَذَا الكَلام / ج:٧١/ كما لَو قَالَ لهُم: الأولى أَنْ تفعلوا، ويجوز لكم تركهُ، فإنه لَيْسَ له أَنْ يلومهم على تركه.

واعتُرض بأنَّهُ مَا ذمّهم على ترك الركوع بَل على أنهم لَمْ يعتقدوا حقيقة الأمر بدليل قوله تعالى ﴿فَوَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ [الطور: ١١].

وأُجيب بِأَنَّ ترتيب الذّم على مُخالفة مُطلق الأمر يدلُّ على أنها هِيَ السّبب لَا أمر خاص / س:٣٨/ إِذ التخصيص بِأمر خاصّ خلاف الظاهر، واستحقاق الويل بالتكذيب لَا ينفى استحقاق الذّم بترك الركوع.

وَمِنْهُ ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه: ٩٣]، فإنه يدل على أَنَّ تارك المأمور عاصٍ والعاصي يستحق العقاب بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤] وَلَا نعني بكون الأمر للوجوب الّا أَنَّ تاركهُ يستحق العِقاب.

واعترض بِأَنَّ ترك المأمور به لَو كَانَ مَعصيةً لكان قوله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦] بعد قوله : ﴿لَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦] تكراراً.

وأجيب بِأَنَّ قوله: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦] محمول على المُستقبل وَمَا قبلهُ على الماضي فَلَا تكرار.

وَمِنْهُ ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إذا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] فَإِنَّ الله تعالى نفى التخيير عَن المأمور، وَعَلَى تقدير الإباحة والندب لَا بُدَّ مِن التخيير للمأمور ففي نفي التخيير بيان أَنَّ موجب الأمر الإلزام.

واعتُرض بِأَنَّ الكلام فِي مُطلق الأمر، والله تعالى علّقَ انقِطاع الخيَرةِ بإمر يُقضى وَفِي القضاء دلالة الإلزام، بَل فِي الآية دليل على أَنَّ الأمرَ مَا لَمْ يتّصف بالقضاء لَا يقتضي الإلزام،

وكذلك دلالةُ الإجماعِ حجةٌ؛ لأنّ من أرادَ طلبَ فعلٍ لم يكنْ في وسعِه أن يطلبَه إلا بلفظِ الأمرِ،

وأُجيبُ بِأَنَّ القضاء عبارة عَن الحُكم وَلَا دلالة فيهِ على الإلزام.

قَالَ رحمهُ الله: **(وَكَذَلِكَ دلالة الإجماع حُجَّةٌ لِأَنَّ مَن أرادَ طلب فعل لَمْ يكُن فِي وُسعه أَنْ يطلُبه إِلَّا بلفظ الأمر)**

أقول: لَمَّا فرغَ مِن إثبات أَنَّ موجب الأمر هو الوجوب بالكِتاب شرعَ فِي إثباته بالإجماع فقالَ: وَكَذَلِكَ دلالة الإجماع حُجّةٌ أي: على أَنَّ موجِب الأمر الوجوب ومعنى دلالة الإجماع هو أَنَّ الإجماع الثابت فِي غير المُتنازع دليل على ثبُوت المُتنازع ههنا، وَذَلِكَ أَنَّ العُقلاء أجمعوا على أَنَّ مَن اراد أَنْ يطلب فِعلاً مِن غيره على وجه الإلزام لَمْ يكُن فِي وسعِه أَنْ يطلُبهُ إِلَّا بلفظ الأمر؛ إِذ لَا يجد لفظاً موضوعاً لإظهار مقصوده سوى الأمر، وَهَذَا فِي مَا بينَ العباد، والإجماع ثَمَّ دليل على أَنَّ الأمر الصّادر مِن الشارع أيضاً يدُل على الوجوب بَل هَذَا أولى فِي اقتضاء الوجوب مِن أمر المخلوقين؛ لِأَنَّ الله تعالى مُفترض الطاعة على الإطلاق وَكَذَا الإجماع ثَمَّ دليل على أَنَّ وجود المطلوب إِنَّما يتحقق بالأمر، ودلالة الإجماع مثل الإجماع إِذ الدلالة تعمل عمل الصريح عند عدم ما يُخالِفُه فَلِذَلِكَ أُطلِقَ عَلَيْهِ اسم الإجماع، وَهَذَا كما قَالَ عُلماؤنا رحِمَهم الله أَنَّ سؤر الكلب نجس بدلالة الإجماع إِذ الإجماع مُنعقِد على وجوب غسل الإناء مِن سؤره، فدلَّ ذَلِكَ على نجاسة سؤره بالإجماع.

فَإِنْ قيل: لَا نُسلم أَنَّهُ لَا يجد لفظاً لإظهار مقصوده سوى الأمر فإنه فِي وسعه أَنْ يقول: أُوجبتُ عليك أَنْ تفعل كذا.

قُلنا: إنّهُ إخبار عَن الأمر إذ معناهُ أوجبتُ عليكَ كذا لأنّي أمرتُك به، فيكون الوجوب بالأمر، وأيضاً الإجماع دلّ على أَنَّ الأمر للوجوب وَذَلِكَ أَنَّ الأُمّة فِي كُل عصر كانوا يرجعون فِي إيجاب العبادات إِلَى الأوامر، كما استدلَّ أَبُو بكر رَضِيَ الله عنه على وجوب الزكاة على

والدليلُ المعقولُ أنّ تصاريفَ الأفعالِ وُضعتْ لمعانٍ على الخصوصِ كسائرِ العباراتِ فصارَ معنى المضيِّ للماضي حقًّا لازمًا إلا بدليل،

أهل الرِدّة بقوله تعالى: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، والصحابة رَضِيَ الله عنهُم استدّلوا بالأمر فِي قوله ﷺ: سُنّوا بهم سُنَّةَ أهلِ الكتاب[١]. وقوله: فليُصلّها إذا ذكرها[٢]. على الوجوب مِن غير توقف وَمَا كانوا يعدِلون إِلَى غير الوجوب إِلَّا بوجود مُعارض وشاعَ ذَلِكَ وتكرر مِن غير نكير مِن أحد فكَانَ إجماعاً مِنْهُم على أَنَّ الأمرَ للوجوب.

واعترَض بِإِنَّهُ يجوز أَنْ يَكُوْن العمل فِي هَذِهِ الصور بغير تِلْكَ النصوص.

وأُجيب بِأَنَّ السياق يدلُّ على أَنَّ العمل بِهَا.

قَالَ رحِمه الله: **(والدّليل المعقول أَنَّ تصاريف الأفعال وضِعت لمعان على الخصوص كسائر العِبادات) إلى قوله: (فَلِذَلِكَ صار الأمر للإيجاب)**

أقول: الدّليل المعقول على أَنَّ الامرَ للوجوب وجوه:

الأول أَنَّ تصاريف الأفعال كالماضي والحال والاستقبال وُضِعت لمعان على الخصوص كسائر العِبارات نحو رجُل وفرس وإبل وحمار وغير ذَلِكَ، وَلَا يلزم الأسماء المُشتركة؛ لِأَنَّهَا على خِلاف الأصل، ثُمَّ إِنَّ تِلْكَ المعاني الَّتِي وُضِعت تِلْكَ الألفاظ لها لازمة لِمُطلقِها فصار معنى الماضي للماضي حقاً لازماً إِلَّا أَنْ يقومَ دليل بخِلافِه، وَكَذَلِكَ الحالُ فَإِنَّ معناهُ حقٌّ ثابت للمُضارع لكونه فعلًا موضوعاً للحال، واحتماله للاستقبال بطريق المجاز لَا يخرِج ذَلِكَ الفعلَ عَن موضوعه، وَهَذَا على قول مِن يقول: إِنَّ الفعل المُضارع حقيقة فِي الحال مجاز

(١) موطأ مالك (٢/ ٣٩٥)، مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٦/ ٦٨)، برقم (١٠٠٢٥).

(٢) متفق عليه، صحيح البخاري (١/ ١٢٢)، كتاب مواقيت الصلاة- بابُ منْ نسَي صلاةً فلْيُصَلِّ إذا ذكرَ، ولا يُعيدُ إلا تلكَ الصلاة، برقم (٥٩٧)، صحيح مسلم (١/ ٤٧١)، كتاب الصلاة- بابُ قضاءِ الصلاة الفائتة، واستحبابِ تعجِيلِ قضائها، برقم (٦٨٠).

وكذلك الحالُ، واحتمالُ أنْ يكونَ من الاستقبالِ لا يخرجُه عن موضوعِه، فكذلكَ صيغةُ الأمرِ لطلبِ المأمورِ بهِ فيكونُ حقًّا لازمًا بهِ على أصلِ الوضعِ، ألا ترى أنّ الأمرَ فعلٌ متعدٍّ لازمُه: ايتمَرَ، ولا وجودَ للمتعدي إلا أنْ يثبتَ لازمُه،

فِي الاستقبال، فَكَذَلِكَ صيغة الأمر لطلب المأمور به فيكون طلب المأمور به حقاً لازِماً بالأمر بناءً على أصل الوضع لَا يتغيّر عَن ذَلِكَ إِلَّا بدليل وَذَلِكَ كقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ﴾ [فاطر: ٣٤] فَإِنَّ هَذَا القول يصدر مِن أهل الجنّة فِي الجنّة وعبّر عنه بعبارة الماضي لتحقّقه وكونه كائناً لَا محالة فكأنّهُ قَد تحقق ومضى، وكقوله تعالى ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الزمر: ٧١] ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ [الزمر: ٧٣] ﴿وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٤٤] ﴿وَنَادَىٰ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ [الأعراف: ٥٠] ، ويؤيد مَا ذكرنا أَنَّ معنى المُضيّ للماضي حقاً لازماً أَنَّ الأمر فعل مُتعدٍّ لازمهُ وحُكمهُ ائتمروا وَلَا وجود للمُتعدّى بِدُوْنِ لازمه، كالكسر فإنه لَا يتحقق الكسر إِلَّا بالانكسار، فَكَانَ مِن حق الأمر أَنْ يوجد المأمور به ضرورةَ وجود الأمر لِما مرَّ أَنَّ الأمر فعل مُتعدٍ، وَلَا يوجد الفعل المُتعدى إِلَّا والمفعول موجود، وَهَذَا فِي الفعل المُتعدى المُضاف إِلَى المفعول ثابت حيث لَا يوجد الفعل المتعدى إِلَّا والمفعول موجود كما نقول: الله تعالى خالق العالم إذا اتّصلَ أثر الخلق بالعالم، وَلَا نقول الله تعالى خالق العالم فِي الأزل؛ لِأَنَّ ذَلِكَ يؤدّي إِلَى قدم العالم، بَل نقول: الله تعالى خالق فِي الأزل، مِن غير إضافة، وَفِي الإضافة لا بُدَّ مِن وجود العُلقة بينهُما، فكذا فيما نحنُ فيهِ نقول: الله تعالى فِي الأزل آمرٌ ناهٍ، وَلَا نقول: فِي الأزل آمرُ زيدٍ وناهيه؛ لِأَنَّهُ لَمْ يكن زيد فيهِ، إِنَّمَا نقول: آمِرُ زيد إذا اتصل اثرُ الأمر بزيد، وَإِذَا ثبُتَ هَذَا فنقول: كلامُنا فِي الأوامر المضافة إِلَى المأمورين لأنّا نتكلم فِي الأوامر الواردة فِي القُرآن المقروءة علينا وَمَا هِيَ إِلَّا مُضافة إلينا فإذن لَا وجود للأوامر إِلَّا والمأمور به موجود، لَكِن ذَلِكَ لَو ثبتَ بنفس الأمر للزم الجبرُ وسقط الاختيار مِن المأمور أصلاً وذهب الاستعبادُ، والجبر منتفٍ والاستعباد واقع بالعلم القطعيّ، وللمأمور عند أهل السُّنَّة نوع اختيار فِي الإتيان بالطاعة والمعصية بقدر مَا ينتفي به الجبر ويستحق الثواب

كالكسرِ لا يتحققُ إلا بالانكسار، فقضيةُ الأمرِ لغةً أنْ لا يثبتَ إلا بالامتثالِ إلا أنّ ذلكَ لو ثبتَ بالأمر نفسِه لَسقطَ الاختيارُ منَ المأمورِ أصلًا، وللمأمورِ عندنا ضربٌ منَ الاختيارِ وإنْ كان ضروريًا،

بالإقدام على فعل المأمور به /ج:٧٢/ والعقاب بالإقدام على الترك، ويتحقق به الابتلاء قَالَ الله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: ٣٥] وإن كَانَ ذَلِكَ النوع مِن الاختيار ضرورياً إِذ لَا يُمكن للمُكَلف أَنْ يجعل فعله غير اختياري، ولأنَّهُ فِي كونِهِ مُختاراً مُضطر؛ لكونه مجبولاً عَلَيْهِ لَا اختيار له فِي كونهِ مُختاراً، إِذ لَيْسَ فِي يدهِ دفع الاختيار عنه إِلَّا أَنَّ اختيار أحد الضدّين على الآخر إِنَّمَا هو بنوع اختيار مِنه ينتفي به الجبر وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فنقلُ حُكم وجود المأمور به إِلَى وجوبه علينا لَا إِلَى الإباحة والندب؛ لِأَنَّ المُفضى إِلَى الوجود هو الوجوب غالباً؛ إِذ العقل والديانة يحملانه على ذلك لكونهما لَا يجوزان الوقوع فِي العقوبة، بخلاف الإباحة والندب فإنَّهما لَا يُفضيان إِلَى الوجود إفضاءَ الوجوب، فنقل حكم الوجود إِلَى الوجوب لِذَلِكَ، وليكون الوجوب حقاً لازِمًا بالأمر، لَا يتوقف ذَلِكَ الحق -وهو الوجوب- على اختيار المأمور؛ لكون الوجوب جبرًا من الله تعالى لا اختيار للعبد فيه، ويتوقف وجود المأمور به على اختيار المأمور؛ صيانةً للأمر عَن الإهدار بوجود الوجوب الَّذِي هو خلف عَن وجود المأمور به، واحترازاً عَن لزوم الجبر، فَلِذَلِكَ صارَ موجب الأمر هو الوجوب.

والحاصل أَنْ قَد وجدنا شيئين كون الائتمار حُكماً لازماً للأمر وكون المأمور مُختاراً، فَلمكَان الأول جعلنا حُكم الأمر الوجوب ليحمل الوجوب على الوجود، ولِمكان الثاني قُلنا: لَا يجب الائتمار عقيب الأمر بلا تراخٍ، وهو توقّف على اختيار المأمور؛ عملاً بالشيئين جميعاً.

وقوله: «فنقل حُكم الوجود» أي: حُكم الأمر وهو وجود الائتمار كما نقول: علمُ الطبِّ، أي: علمٌ هو الطبُّ، وهو فِي الحقيقة مِن قبيل إضافة العام إِلَى الخاص نحو: كل الدراهم،

فنقلُ حكمِ الوجودِ إلى الوجوبِ حقٌّ لازمٌ بالأمرِ لا يتوقّفُ على اختيارِ المأمورِ توقّفَ الوجودِ على اختيارِ المأمورِ صيانةً واحترازًا عن الجبرِ، فلذلك صارَ الأمرُ للإيجابِ،

وعين الشيء، ثُمَّ «انفعلَ» لازم مطاوع «فعلَ» نحو: كسرته فانكسر، و«افتعلَ» مِثلهُ فِي مُطاوعته «فعلَ» نحو: عممتهُ فاعتمَّ، وبهذا يظهر خطأ مِن اعترض على المُصنّف سقى الله ثراه -وهم بعض الصُحفيّة مِن المُتفقهة- وَقَالَ: إِنَّ ائتمرَ لَيْسَ بلازم للأمر بَل اللازم له انتمرَ، كما أَنَّ اللازم للكسر انكسرَ، وَإِنَّما وقعَ المُعترض في هذا لقلّة معرفته بصناعة العربيّة وكثرة الإعجاب بنفسه وإساءة الظّن بعظماء الإسلام نعوذ بالله العظيم مِن ذَلِكَ.

فَإِنْ قيل: صح أَنْ يُقال: أمرتُ فلم يأتمر، فَلَا يَكُوْن الائتمارُ حينئذ لازِماً للأمر نحو مُلازمة الانكسار للكسر إِذ لَا يصح أَنْ يُقال: كسرته فلم ينكسر.

قُلنا: مُقتضى صحّة قولنا: أمرتهُ فائتمرَ أَنْ يَكُوْن الائتمار لازِماً، وهو يقتضي أَلَا يصح أمرتهُ فلم يأتمر، لَكِن وجود الائتمار لَمّا كَانَ بفعل فاعل مُختار جاز تخلُف الائتمار عَن الأمر لِهَذِهِ الضرورة، فيبقى وجوب الائتمار على أصل القياس.

فَإِنْ قيل: لَا نُسلّم أَنَّ الائتمار لازم للأمر خاصّةً كالانكسار للكسر، بَل له لازم آخر كالعصيان، أَلَا تَرَى أَنّهُ يصح أَنْ يُقال: أمرتُهُ فعصى، فعلِمَ أَنَّ الائتمار لَيْسَ نظير الانكسار لُغةً فِي خصوصيته اللزوم.

قُلنا: بَل الانكسار والائتمار نظيران لُغةً فِي خصوصية اللزوم لفعليهما المُتعدّيين، إِلَّا أَنّهُ صحَّ أيضاً أمرتُهُ فعصى لضرورة بقاء اختيار المُكلّف، وَلَو لَمْ يكن له اختيار لوجد الائتمار ضرورة وجود الأمر كوجود الانكسار ضرورة وجود الكسر، فَكَانَ الائتمار نظير الانكسار لَا العصيان فَكَانَ إلحاق الائتمار بالانكسار أولى مِن إلحاق العصيان بالانكسار.

الوجه الثاني أَنَّ الأمر لطلب الفعل وطلب الفعل مِن كل وجه هو طلبُه على وجه الإلزام؛

ولو وجبَ التوقّفُ في حكمِ الأمرِ لَوجبَ في النهيِ، فيصيرُ حكمُهما واحدًا وهو باطلٌ، وما اعتبرَه الواقفيةُ منَ الاحتمالِ يبطلُ الحقائقَ كلَّها، وذلك محالٌ، ألا ترَى أنّا لم ندّعِ أنّه محكمٌ،

إِذ الطّلب على وجه يَكُوْن فيهِ رُخصة الترك طلبٌ مِن وجه دون وجه، والموضوع للشيء محمول على الثابت مِن كل وجه لِأَنَّهُ الأصل فيكون الأمر للإلزام.

الوجه الثالث أَنَّ تارك الأمر عاصٍ؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه: ٩٣] والعصيان سبب استحقاق العقاب بالنّص، والعقاب لَا يترتّب على ترك المندوب والمُباح فكَانَ الأمر للوجوب.

الوجه الرابع أَنَّ السّيد إذا أمر عبدهُ بخياطة الثوب فِي وقت مُعين ولم يفعل العبد فإنه يُعدَّ عاصياً ومستحِقاً للذّم، وَذَلِكَ إِنَّمَا يتم على تقدير أَنْ يَكُوْن الأمر للوجوب / س:٣٩/ وَلَا يُقالُ: إِنَّمَا يُذمُّ لكراهية السّيد تركهَ أَو لِأَنَّ الشرع أوجب طاعة السيّد وإيصال النفع إليه؛ لِأَنَّ اقتصار أهل اللغّة فِي ذمّ العبد على أَنَّهُ ترك مَا أمرَ به سيّدُه ينفي اعتبار الكراهية والشرع إِنَّمَا يوجب طاعة السّيد وإيصال النفع إليه فيما يوجبه السيّد على نفسه.

فَإِنْ قيل: إِنَّ المسلم فيما يتطوّع فاعل لله تعالى بأمره ولم يدل ذَلِكَ على الوجوب.

قلنا: لَا نُسلّم أَنَّهُ عامل لله تعالى بأمره بَل بإذنه له أَنْ يجعل مَا جُعِلَ له مِن عمل تِلْكَ المرّة له تعالى، وَإِذَا ثبُتَ بِهَذِهِ الوجوه أَنَّ الأمر حقيقة فِي الوجوب فَلَا يَكُوْن حقيقة فِي غيره دفعًا للاشتراك.

قَالَ رحِمهُ الله: **(وَلَو وجب التوقف فِي حُكم الأمر)** إلى قوله: **(لَمْ ندّعِ أَنَّهُ مُحكم)**

أقول: لمّا فرغَ المُصنّف رحمه الله مِن إثبات موجب الأمر وهو الوجوب وَمِن الردّ على القائلين بالإباحة والندب شرعَ فِي الرّد على القائلين بِأَنَّ الأمر مُجمل فِي حق الحُكم

فيجب التوقف.

وَقَالَ: «وَلَو وجب التوقف فِي حُكم الأمر لوجب فِي النهي» لِأَنَّ التوقف فِي الأمر عندهم إِنَّمَا كَانَ لكون الأمر مُستعملاً فِي معانٍ مختلفة على مَا سبق بيان ذَلِكَ، وَهَذَا القدر موجود فِي النهي؛ لِأَنَّهُ استُعمِل أيضاً فِي معانٍ مختلفة فإنه استُعمِلَ فِي نهي التحريم وهو الظاهر كما فِي قوله ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزنى﴾ [الإسراء: ٣٢]، ﴿لَا تَأْكُلُوا الربى﴾ [آل عمران: ١٣٠] وَفِي نهي الكراهة كالنهي عَن الصَّلَاة فِي الأرض المغصوبة وَفِي نهي التنزيه كما فِي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ﴾ [المدثر: ٦] وَفِي نهي الشفقة كالنهي عَن المشي فِي نعلٍ واحد(١) واتخاذ الدوابّ كراسي(٢)، والاستنجاء على الجدار(٣)، وَفِي نهي الندب كالنّهي عَن الاستنجاء فِي الحوض الَّذِي يُشرب مِنْهُ(٤)، وَلَو وجب التوقف فِي النّهي لصار حُكم الأمر والنهي واحدًا وهو التوقف، وَذَلِكَ باطل لِأَنَّ حُكم احد الضدّين مُخالف بحكم الضدّ الآخر.

فَإِنْ قِيلَ: لَا نُسلّم أَنَّ حُكمها يصير واحدًا؛ لِأَنَّ المُفارقة بين التوقف بالأمر وبينه فِي النّهي فكيف يصير حُكمها واحداً؟ وَهَذَا لِأَنَّهُ لَو توقف فِي النّهي لحصل به المقصود وهو الإنهاء، وَلَا يحصُل المقصود بالتّوقف فِي الأمر.

قُلنا: لَا يحصل المقصود بالتوقف فِي الانتهاء أيضاً؛ لِأَنَّ المقصود إِنَّمَا يحصل إذا توقف على الوجه الَّذِي نُهِيَ عنه لَا على خلافه.

بيان ذَلِكَ أَنَّ أحداً لَو لَمْ يأكُل الربى لَكِن اعتقد إباحته صار كافراً وإن امتنعَ عَن أكله لِمَا

---

(١) قال ﷺ: «لا يمشِ أحدُكُمْ في نعلٍ واحدةٍ، لِيُحْفِهِما جميعًا، أو لِيُنْعِلْهُما جميعًا» متفق عليه. صحيح البخاري (٧/ ١٥٤)، كتاب اللباس-بَاب لا يمشِي في نَعْلٍ واحدةٍ، برقم (٥٨٥٦)، صحيح مسلم (٣/ ١٦٦٠)، كتاب اللباسِ والزينةِ-بابُ إذا انتعلَ فليبدَأْ باليمين وإذا خلع فليبدأْ بالشمالِ، برقم (٢٠٩٧).

(٢) قال ﷺ: «اركبوا هذه الدوابَّ سالمةً وَابتدعوها سالمةً ولا تَتخذوها كراسيَّ» صحيح ابن خزيمة (٤/ ١٤٢)، برقم (٢٥٤٤).

(٣) لم أقف على أثر في هذا.

(٤) لم أقف على أثر في هذا.

أَنَّهُ لَمْ ينتهِ على الوجه الَّذِي نهاه الشّارع، فَإِنَّ هَذَا النهي يقتضي وجوبَ الإنهاء فعلاً واعتقادا وهو لَمْ ينتهِ كَذَلِكَ، فعُلِمَ بِهَذَا أَنَّهُ لَمْ يحصل المقصود بالتّوقف فِي النّهي أيضاً كما لَا يحصُل بالتّوقف فِي الأمر.

فَإِنْ قيل: / ج:٧٣/ لَو ثبتَ فِي الأمر والنهي صيرورة حُكمها واحداً بسبب اتّحاد التّوقف لوجب أَنْ يَكُوْن حُكمها واحداً بسبب اتّحاد الوجوب؛ إِذ حُكم كل منهما الوجوب وإن كَانَ هو فِي الأمر الائتمار وَفِي النّهي الانتهاء.

قُلنا: وجوب الائتمار فِي الأمر مقتض وجود الفعل، وجوب الانتهاء فِي النهيّ مُقتض عدم الفعل فكيف يَكُوْن المُقتضى للوجود مَع المُقتضى للعدم باباً واحداً وهُما على طرفي نقيض؟ بخلاف مَا مرَّ مِن التوقف فإنه عبارة عَن عدم الفعل وَإِنَّهُ شامل للتوقف فِي الائتمار والانتهاء، فكَانَ التوقف فيهما شيئاً واحداً فصحَّ قوله: «فيصير حُكمهُما واحداً» وَالَّذِي اعتبرهُ الواقفيّة مِن الاحتمال المذكور يُبطل الحقائق كُلّها فَإِنَّ مِن النصوص مَا يحتمل النسخ ومنها مَا يحتمل الخصوص والمجاز، فَلَو اعتُبِرَ مَا قالوه مِن مُجرّد الاحتمال لوجبَ التوقف فِي النصوص وَفِي أحكام الشرع لوجود مُجرّد الاحتمال فيهَا، وَذَلِكَ باطل لِأَنَّهُ يؤدي إِلَى إهمالها وَذَلِكَ إبطال لحقائقها.

ونُقِل عَن الأستاذ العلّامة شمس الأئمة الكردري بردَّ اللهُ مضجعه أَنَّهُ كَانَ يقول فِي هَذَا المقام: أنا الشّخص الَّذِي كنتُ أمسِ بلا شك وشُبهةٍ، وإن كَانَ فِي قدرة الله تعالى إعدامي وخلقُ مثلي بعيني وميني، وَمَع هَذَا لَا يشكُّ أحد فِي كوني ذَلِكَ الشّخص الموجود فِي الأمس.

وَكَذَلِكَ قولُهم: جاءني زيد ونحوه يفهم مِنْهُ موضوع هَذِهِ الألفاظ عند الإطلاق وإن كَانَ يحتمل غير ذَلِكَ لكون ذَلِكَ الاحتمال لَمْ ينشأ عَن دليل فلم يُعتبر، وَلِذَلِكَ لَمْ يحترز العُقلاء عَن الجلوس تحت المُسقّف وإن كَانَ احتمال السقوط ثابتاً[1]؛ لِأَنَّ الصّحابة رَضِي

(١) الكافي شرح البزودي (١/ ٣٥٧).

الله عنهُم امتثلوا أمر النبيّ ﷺ لَمَّا سمعوا مِنْهُ صيغةَ الأمر غير مُشتغلين بطلب دليل آخر وَلَو لَمْ يكُن موجب الصّيغة معلوماً بِهَا لاشتغلوا بطلب دليل آخر للعمل.

وَلَا يُقال: إِنَّمَا عرفوا ذَلِكَ مِمّا شاهدوا مِن الأحوال لَا مِن صيغة الأمر؛ لِأَنَّ مِن كَانَ غائباً مِنْهُم عَن مجلسه امتثل بموجب صيغة الأمر كما بلغَتهُ، ولأنّهُ لَمّا دعا رسول الله ﷺ أُبيَّ بن كعب رَضِيَ الله عنه فأخّرَ المجيء لكونه فِي الصَّلَاة قَالَ له: أما سمعتَ الله تعالى يقول: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٢٤] فاستدل ﷺ بصيغة الأمر[1].

ثُمَّ إنّا قَد وَفينا بموجب مَا ذكروا مِن الاحتِمال الَّذِي ذكروه حيث لَمْ ندّع أَنَّ الأمر مُحكم فِي موجبه بَل مُحتمل فيهِ على مَا سبق أَنَّهُ يحتمل غير الوجوب بدليله.

ثم إنَّ مشايخ سمرقند ورئيسُهم الشيخ الإِمَام عَلم الهُدى أبو منصور رحمهُم الله ذهبوا إِلَى أَنَّ حُكم الأمر وجوب العمل ظاهراً لَا اعتقاداً على طريق التعيين بإيجاب أَو ندب بَل يُعتقد على سبيل الإبهام أَنَّ مَا أراد الله تعالى مِن الإيجاب والندب حقّ ونأتي بالفعل لَا محالة حَتَّى أَنَّهُ إذا أريدَ به الإيجاب خرجنا عَن عُهدته وَإِذَا أُريد به الندب يحصل لنا الثواب؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الأمر لَا يخلو إمّا أَنْ يَكُوْن مُحتملاً للندب أم لَا فَإِنْ كَانَ مُحتملاً فَلَا يجوز اعتقاد الوجوب مَع احتِمال غير الوجوب لِما فيهِ مِن اعتقاد غير الواجب واجباً، وَذَلِكَ كُفر فضلاً عَن أَنْ يَكُوْن خطأً[2].

وذهب العراقيون مِن مشايخنا رحِمهُم الله إِلَى أَنَّ حُكمه وجوب العمل والاعتقاد قطعاً[3].

(١) سنن الترمذي (٥/ ٥)، برقم (٢٨٧٥).

(٢) ينظر: ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٩٧، ١٠٢)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ١٠٨).

(٣) وهو قول عامة الفقهاء وأكثر المتكلمين، سوى الواقفية. ينظر ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٩٦).

وإذا أُريدَ بالأمرِ الإباحةُ أو الندبُ فقد زعمَ بعضُهم أنّه حقيقةٌ، وقال الكرخيُّ والجصاصُ: بل هو مجازٌ؛ لأنّ اسمَ الحقيقةِ لا يتردّدُ بينَ النفيِ والإثبات،

قَالَ رحمه الله: (وَإِذَا أُرِيد بالأمر الإباحة أَو النّدب) إلى قوله: (وَهَذَا أصحّ)

أقول: إذا استُعمِلَ الأمر وأريد به الإباحة أو الندب فزعمَ بعض أصحاب الشَّافِعِيّ رحمهُ الله أنّهُ حقيقة فِي ذَلِكَ كُله[1]، وَمِنْهُم مِن يقول: مَا كَانَ للندب فهو حقيقة[2].

وَقَالَ الكرخيّ والجصّاص رحمهُما الله: إِنَّ ذَلِكَ كله لَيْسَ بحقيقة، بَل هو أمر مجازاً[3]؛ لِأَنَّ اسم الحقيقة لَا يتردد بين النفي والإثبات أي: لَا يُنفي عَمّا وضِعَ له مرّة ويَثبتُ أخرى بَل يُثبت هو أبداً لِما وضِعَ له، كاسم الأسد فإنه لَا يُنفَى عَن الهيكل المخصوص أبداً فَلَا يتردد بين النفي والإثبات، بخلاف الأسد إذا أُطلِقَ على الرجل الشُجاع فإنه يُثبت مرّة مجازاً ويُنفى عنه أخرى حقيقةً، وصحّة النفي مِن علامات المجاز وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَمّا جاز أَنْ يُقال: إني غير مأمور بالنفل دلّ ذَلِكَ على أَنَّ إطلاق الأمر على الإباحة أو الندب إطلاق مجازي؛ لِأَنَّهُ جازَ أصله وهو الوجوب وتعدّاه.

ووجه قول القائلين إَنَّ الأمر حقيقة فِي الإباحة أو الندب هو أَنَّ معنى الإباحة والندب مِن الوجوب بعضهُ فِي التقدير لِأَنَّ فِي الوجوب معنى الإباحة والندب مَع زيادة فيكون معناهُما وجوباً قاصرًا لَا مُغايراً للوجوب؛ لِأَنَّ الوجوبَ ينتظمه لِما مرّ، ولأَنَّ النفل عبادة والعبادة مَا يجيء مِن الفعل بطريق الائتمار والنفل مندوب، فثبتَ أَنَّ أمر الندب حقيقة. قاله

---

(١) لم أقف على اسم القائل به. ينظر المحصول للرازي (٢/ ٧٢).

(٢) القول بأن الأمر حقيقة في الندب هو مذهب أبي هاشم وكثير من المتكلمين من المعتزلة وغيرهم، وجماعة من الفقهاء وهو أيضًا منقول عن الشافعي رحمه الله تعالى. ينظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ١٤٤).

(٣) وهو اختيار شمس الأئمة السرخسي وصدر الإسلام أبي اليسر والمحققين من أصحاب الشافعي. ينظر أصول السرخسي (١/ ١٤)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ١١٩).

فلما جازَ أنْ يقالَ: إني غيرُ مأمورٍ بالنفلِ، دلَّ أنه مجازٌ؛ لأنه جازَ أصلَه وتعدّاه، ووجهُ القولِ الآخرِ أنَّ معنَى الإباحةِ أو الندبِ من الوجوبِ بعضُه في التقدير، كأنّه قاصرٌ لا مغايرٌ؛ لأنّ الوجوبَ يَنتظمُه، وهذا أصحُّ،

الإِمَام بدر الدين الكردريّ رحمهُ الله.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يَكُوْن الأمر مجازًا فِي الإباحة أو النّدب؛ لِأَنَّهُ ما جاز أصله والمجاز هو الَّذِي جازَ أصله.

واختار المُصنّف رحِمهُ الله هَذَا القول حيث قَالَ: «وَهَذَا أصحّ».

وضعّفهُ الإِمَام شمس الأئمة السرخسيّ رحِمه الله حيث قَالَ فِي أصوله: وَهَذَا ضعيف؛ لِأَنَّ موجب الأمر حقيقة الإيجاب وقطع التخيير لِأَنَّ ذَلِكَ مِن ضرورة الإيجاب، وبالإباحة والندب لَا ينقطع التخيير فعرفنا أَنَّ موجبهُ غير موجب الأمر حقيقةً، وَإِنَّما يتناوله اسم الأمر مجازاً، ويُمكن أَنْ يُجاب عَن ذَلِكَ بِأَنَّ الموجب التام للأمر هو حقيقة الإيجاب وقطع التخيير لَا الموجب القاصر(١).

وقوله: «كأنّهُ قاصر» يحتمل أَنْ يَكُوْن معناه مَا أشبه الحال بِأَنَّ معنى الإباحة والندب يَكُوْن وجوباً قاصرًا كما قاله جار الله العلّامة فِي قوله تعالى: ﴿وَيْكَأَنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [القصص: ٨٢] «وي» مفصولة عَن «كَأَنَّ» وهي كلمة تنبّهٍ على الخطأ وتندّم، ومعناه أَنَّ القوم قَد تنبّهوا على أخطائهم فِي تمنّيهم وقولهم: ﴿يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ﴾ [القصص: ٧٩]، وتندّموا ثُمَّ قالوا: كأنّهُ لَا يُفلح الكافرون، أي: مَا أشبه الحال بِأَنَّ الكافرين لَا ينالون الفلاح(٢).

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ١٥).

(٢) تفسير الزمخشري (٣/ ٤٣٤).

ويتصلُ بهذا الأصلِ أنّ الأمرَ بعدَ الحظرِ لا يتعلّقُ بالنّدبِ والإباحةِ لا محالةَ، بل هو للإيجابِ عندَنا إلا بدليلٍ، استدلالًا بأصلِه وصيغتِه.

قَالَ رحمه الله: **(ويتّصل بِهَذَا الأصل أَنَّ الأمر بعد الحظر لَا يتعلّق بالندب والإباحة لَا محالة) إلى قوله: (لَا بصيغته)**

أقول: [مِن فروع][1] مَا سبق أَنَّ موجب الأمر الوجوب هو أَنَّ الأمر بعد ورود الحظر لَا يتعلق بالندب والإباحة، بَل الأمر بعد ورود الحظر للإيجاب عندنَا كما كَانَ قبل ورود الحظر مِن غير تفاوت إلّا أَنْ يدل دليل على إرادة الندب والإباحة.

وَقَالَ بعض أصحاب الشَّافِعِيّ رحمه الله ممن قَالَ صيغة الأمر قبل الحظر للوجوب: إنها إذا وردت بعد الحظر فهي للإباحة.

وذكر صدر الإسلام أَبُو اليُسر رحمه الله أَنَّهُ منصوص عَن الشَّافِعِيّ رحمه الله[2].

وَقِيْلَ: هو مذهب أكثر الفُقهاء[3].

وَقِيْلَ: إنّها بعد الحظر للندب.[4]

استدلَّ عُلماؤنا وَمَن تابعهُم رحمة الله عَلَيْهِم على مَا ذهبوا إليه بوجوه /ج:٧٤/ :

الأوّل أصل الأمر وهو أَنَّهُ للإيجاب لِما سبق مِن الدّلائل وَإِنَّهَا لَا تُفصل بين زمان وزمان وَكَذَا بصيغته فَإِنَّهَا تدل على الإيجاب وضعًا.

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٢) ينظر: التبصرة في أصول الفقه (ص: ٣٨)، أصول السرخسي (١/ ١٩)، قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٦١)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ١١١).

(٣) ينظر المعتمد (١/ ٧٥).

(٤) ينظر الواضح في أصول الفقه (٢/ ٥٢٥). وتوقف الإمام الجويني. ينظر البرهان في أصول الفقه (١/ ٨٨).

ومنهم مَن قالَ بالندبِ والإباحةِ؛ لقولِه تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، لكن ذلكَ عندَنا بقولِه تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة: ٤]، لا بصيغتِه.

الثاني بوجوب الحدود والعقوبات بعد الجنايات، أَلَا تَرَى أَنَّ الأمر برجم الزّاني المُحصن للإيجاب مَع وروده بعد الحظر، وَكَذَا بوجوب الصَّلَاة والصوم بعد الطهارة عَن الحيض والنِفاس، وإن كَانَت الحائض والنُفساء مُنهيّتين فِي تينكَ الحالتين.

الثالث بِأَنَّ أهل اللُغة لَمْ يُفرّقوا بين أمر تقدّمه حظرٌ أو لَا، ففي الحمل بعد الحظر على الإباحة والندب تغيير لمعنى اللغة.

الرابع بأنَّهُ لَو كَانَ الحظر قبل الأمر مانعًا مِن حمله على الوجوب لكان مانعاً مِن التصريح بالوجوب لِأَنَّهُ إذا كَانَ مانعاً مِن الحمل كَانَ ظاهراً فِي الإباحة لِعدم القائل بالفصل ولوكان ظاهراً فيها امتنع التصريح بالوجوب لكونه على خلاف الظاهر لَكِن يجوز التصريح بالوجوب بعد الحظر بِأَنْ يقول الشّارع بعد الحظر: أُوجِب عليك.

واستدلَّ القائلون بالإباحة بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] فَإِنَّ المُراد رفع الجناح عَن الاصطياد بعد ثبوت الحظر بسبب الإحرام وبأَنَّ الأمر فيهِ لإزالة الحظر وَمِن ضرورته الإباحة، فكأَنَّ الآمر يقول: كنت مَنعتُك عَن كذا فرفعت ذَلِكَ المنع وأذنتُ لك فيهِ.

واستدلّ القائلون بالندب بقوله تعالى ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الجمعة: ١٠] فإنه ورد الأمر بالابتغاء بعد الحظر وهو قوله: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] وَإِنَّهُ مندوب.

وابتغاء فضل الله طلب الرزق /س:٤٠/ وَقِيْلَ: عيادة المرضى وزيارة أخ فِي الله

وحضور الجنائز.

وَعَن الحسن وسعيد بن المُسيّب رحمة الله عَلَيْهِمَا: طلبُ العلم.

وَقِيْلَ: صلاة التطوّع(١).

وَعَن بعض السلف أَنَّهُ كَانَ يشغل نفسهُ بعد الجمعة بشيء مِن أمور الدّنيا نظراً إِلَى هَذِهِ الآية.

والجواب عَن ذَلِكَ آنّا لَا نُنكر أَنَّ الأمر يَكُوْن للإباحة أَو الندب إذا اقترن به دليل يدّل على ذَلِكَ وقد دلَّ ههنا دليل على أَنَّ قوله تعالى ﴿فَاصْطَادُوا﴾ للإباحة، وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ۙ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة: ٤] أي: أحلَّ لكم الطيّبات وصيد مَا علِمتُم مِن الكواسب مِن سباع الطيور والبهائم، والمُكلِب مؤدب الجوارح، وانتصاب «مُكلبيّن» على الحال مِن «علّمتم» وفائدة الحال الإشارة إِلَى أَنَّ مُعلّم الجوارح هو مِن يَكُوْن نحريراً فِي علمه وقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ﴾ [المائدة: ٩٦]، لَا صيغة الأمر، وفائدة الصيغة الوجوب حينئذ إِنْ لَمْ يمنع مانع، وَعَلَى تقدير تسليم أَنَّ الإباحة ثابتة بصيغة الأمر نقول: كلامُنا فِي مُطلق الأمر وثمة قرينة تدل على عدم الوجوب وهي دليل الإجماع فَإِنَّ الإجماع انعقد على أَنَّ الاصطياد غير واجب بَل هو مباح، وَكَذَا الاصطياد شُرِعَ للمنفعة الراجعة إِلَى العِباد وَمَا شُرِعَ لمنفعتهم لَا يصلح أَنْ يَكُوْن واجباً عَلَيْهِم؛ كيلا يعود الأمر على موضوعه بالنّقض، وهو مَا كَانَ لنا يَكُوْن علينا، أَلَا تَرَى انَّهُ لَا تجب الكتابة عند المداينة وَلَا الإشهاد عند المُبايعة، وَلَا يجب علينا المقل إذا وقع الذُباب فِي طعامنا(٢)؛ إذ لَو كَانَ واجباً لصار ابتلاءً ويصير علينا لاَ لنا، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فتركنا

---

(١) ينظر تفسير القرطبي (١٨/ ١٠٩).

(٢) لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إذا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله: ﴿وَأَشْهِدُوا إذا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. ولقوله ﷺ: «إذا وقعَ الذبابُ في إناءِ أَحدكمْ فامْقُلوهُ، فَإِنَّ في أَحد جناحيهِ داءً، وفي الآخرِ دواءً». صحيح ابن حبان (٤/ ٥٥)، برقم (١٢٤٧).

ومن هذا الأصلِ الاختلافُ في الموجبِ. بابُ موجبِ الأمرِ في معنى العمومِ والتكرارِ قالَ بعضُهم: صيغةُ الأمرِ توجبُ العمومَ والتكرارَ، وقال بعضُهم: لا بل تحتملُه، وهو قولُ الشافعيِّ،

حقائق هَذِهِ الأوامر لِهَذِهِ القرائن، والحقائق تُترك بالقرائن فالإباحة اذن لَا تتعلّق بصيغة الأمر بعد الحظر، أَلَا تَرَى أنّها كما وردت للإباحة بعد الحظر فقد ورَدت للوجوب فَإِنَّ الأمر بقتل شخص حرامِ القتلِ بالإسلام أَو عقد الذّمة عند مباشرة الأسباب الموجبة للقتل كالحِراب والرّدة وقطع الطريق والزنى وقتل النفس بغير حق محمول على الوجوب وإن وردَ بعد الحظر، وَإِذَا كانا فِي الاستعمال كما ترى فكيف يُمكن دعوى كون الإباحة موجَباً له على القطع؟ وكيف يُجعل الحظر قرينهُ للإباحة مَع الاحتمال؟ ثُمَّ نقول: إنَّ الأمر لَيْسَ لإزالة الحظر وَلَا لرفع المنع مقصوداً بَل للإيجاب والإلزام على مَا مرّ، وارتفاع الحظر وزوالُ المنع مِن ضرورة طلب المأمور على وجه الإلزام، ومُطلق اللفظ إِنَّما يعمل فِي موضوعه، وأمّا قوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠] فاستعمالهُ للنّدب أَو الإباحة إِنَّما هو بدليل دلَّ عَلَيْهِ وهو قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] وغيره مما سبق ذِكرهُ آنفاً، لَا بصيغة الأمر.

قَالَ رحِمهُ الله: (**وَمِن هذَا الاختلاف فِي الموجب وَهَذَا باب موجَب الأمر**) إلى قوله: (**إِلَّا أَنْ ينوي الكل**).

أقول: مِن الأصل الَّذِي سبق ذِكرُه وهو أَنَّ الأمر خاص وله مُوجب خاص الاختلاف فِي موجب الأمر فِي معنى العموم والتكرار.

قَالَ بعض الأصوليّين: صيغة الأمر العاري عَن القرائن المُشعرة بالتكرار والمرّة توجب العموم والتكرار المُستوعب لجميع الْعمر مَع الإمكان. وهو مذهب جماعة الفُقهاء

وقال بعضُ مشايخِنا: لا توجبُه، ولا تحتملُه إلا أنْ يكونَ معلّقًا بشرطٍ أو مخصوصًا بوصفٍ. وقال عامةُ مشايخِنا: لا توجبُه ولا تحتملُه بكلِّ حالٍ غيرَ أنّ الأمرَ بالفعلِ يقعُ على أقلِّ جنسِه ويحتملُ كلَّه بدليلِه.

والمُتكلمين[1].

وَقَالَ بعضُهم: لا بدَّ أنّها تحتمل التكرار.

وهو قول الشَّافِعِيّ رحمه الله[2].

وَقَالَ بعض مشايخنا رحمهم الله: إنّها لَا توجِب التكرار وَلَا يحتمله إلّا أنْ يَكُوْن الأمر مُعلقاً بشرط[3]، كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦] أو مخصوصاً بوصف كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] فَإِنَّ الدّلوك صفة لقوله: أَقِم، على معنى انَّهُ يتخصّص به ويثبُت طلب الفعل بوقت الدّلوك فَكَانَ قوله: «أَقِم» مخصوصاً بصفة الدّلوك ومُقيداً بِهَا، فَلَا يثبت بغير ذَلِكَ القيد كقوله: رجلٌ طويل، فإنه يتقيّد بالطول وَلَا يشيعُ فِي أمتّه، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ حينئذ يقتضي التكرار بتكرُر مَا قُيّدَ به.

وَقَالَ عامّة مشايخنا رحمهم الله: إنّها لَا توجب العموم والتكرار وَلَا يحتملهُ بِكُلِ حال، أي: سواء كَانَ الأمر مُطلقاً أَو مُعلّقاً.

وَبِهِ قَالَ مالك رحمه الله، غيرَ أَنَّ الأمر بالفعل يقع على أقلّ جنسه ويحتمل كلّهُ بدليله حَتَّى إذا نوى الكُل صحَّ وَإِذَا نوى البعض أَو لَمْ ينوِ شيئاً ينصرف إِلَى الأدنى[4]، ثُمَّ الفرق

---

(١) ينظر: التبصرة في أصول الفقه (ص: ٤١)، التلخيص في أصول الفقه (١/ ٢٩٨- ٢٩٩)، إيضاح المحصول من برهان الأصول (ص: ٢٠٥- ٢٠٦).

(٢) ينظر: المستصفى (ص: ٢١٢)، البحر المحيط في أصول الفقه (٣/ ٣١٣).

(٣) تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٤٠).

(٤) والحاصل أن في المسألة أقوالاً: أحدها: أنه لا يدل بذاته لا على التكرار ولا على المرة، وإنما يفيد طلب

مثالُ هذا الأصلِ رجلٌ قال لامرأتِه: طلّقي نفسَكِ، أو قال ذلك لأجنبيٍّ فإنّ ذلك واقعٌ على الثلاثِ عندَ بعضِهم، وعند الشافعيِّ يحتملُ الثلاثَ والمثْنى، وعندنا يقعُ على الواحدةِ إلا أنْ ينويَ الكلَّ.

بين العموم والتكرار فِي قوله: طَلِّق امرأتي أَنَّ العموم فِي ذَلِكَ أَنْ يُطلِّقها ثلاث تطليقات

الماهية من غير إشعار بالوحدة والكثرة ثم لا يمكن إدخال الماهية في الوجود بأقل من مرة، فصارت المرة من ضروريات الإتيان بالمأمور به إلا أن الأمر لا يدل عليها بذاته بل بطريق الالتزام. وهو قول أكثر الناس، وقال ابن السمعاني: وهو قول أكثر أصحابنا، وقال إلكيا الطبري: إنه الصحيح، وهو رأي القاضي واختاره الإمام فخر الدين والآمدي وأتباعهما، ونقله في المعتمد عن الأكثرين. وقال صاحب اللباب من الحنفية والباجي من المالكية: هو قول عامة أصحابنا، وحكى ابن السمعاني خلافًا عن القائلين بأنه لا يفيد التكرار منهم من قال: لا يحتمله أصلًا، ومنهم من قال: يحتمله. وقال أبو زيد الدبوسي: الصحيح: أنه لا يقتضي التكرار، ولا يحتمله ولكن يحتمل كل الفعل المأمور به ويقتضيه، غير أن الكل لا يثبت إلا بدليل، وعليه دلت مسائل علمائنا، وكذا قال شمس الأئمة السرخسي. والثاني: أنه للتكرار المنتوعب لزمان العمر إجراء له مجرى النهي إلا أن يدل دليل على أنه أريد مرة واحدة، وبه قال الأستاذ أبو إسحاق، وغيره ونقل عن أكثر الشافعية، وحكاه شمس الأئمة السرخسي عن المزني، ونقله في المنخول عن أبي حنيفة والمعتزلة، ونقله الباجي عن ابن خويز منداد، وحكاه ابن القصار عن مالك، وحكاه أبو الخطاب الحنبلي عن شيخهم. والثالث: أنه نص في المرة الواحدة فقط، ولا يحتمل التكرار، وإنما يحمل عليه بدليل، وحكي عن الأكثرين والجماهير من الفقهاء، وقال ابن فورك: إنه المذهب. وهو مذهب الشافعي وأصحابه. وهو قول أصحاب مالك والرابع: أنه يدل على المرة الواحدة قطعًا، ولا ينبئ عن نفي ما عداها، ولكن يتردد الأمر في الزائد على المرة الواحدة، وهو الذي ارتضاه القاضي، كما نقله إمام الحرمين. قال: والفرق بين هذا والذي قبله: أن الأولين قطعوا بأن الأمر يحمل على المرة الواحدة، ولا يحتمل معنى غيرها، فافهم الفصل بين هذه المذاهب. والخامس الوقف في الكل، وهو رأي القاضي أبي بكر وجماعة الواقفية بمعنى أنه يحتمل المرة ويحتمل لعدد محصور زائد على المرة والمرتين، ويحتمل التكرار في جميع الأوقات. والسادس: أنه إن كان فعلًا له غاية يمكن إيقاعه في جميع المدة فيلزمه في جميعها، وإلا فلا فيلزمه. وهو محكي عن عيسى بن أبان. السابع أنه إن كان معلقًا بشرط أو مقيدًا بصفة أفاد التكرار، وهو قول بعض الحنفية. والثامن: إن كان الطلب راجعًا إلى قطع الواقع كقولك في أمر الساكن: تحرك، فللمرة، وإن رجع إلى اتصال الواقع واستدامته كقولك في أمر المتحرك: تحرك، فللاستمرار والدوام. ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٤٠ -٤٣)، أصول السرخسي (١/ ٢٠ -٢٥)، البحر المحيط في أصول الفقه (٣/ ٣١١ - ٣١٦).

وجهُ القولِ الأولِ أنَّ لفظَ الأمرِ مختصرٌ من طلبِ الفعلِ بالمصدرِ الذي هو اسمٌ لجنسِ الفعلِ، والمختصرُ من الكلامِ والمطوّلُ سواءٌ، واسمُ الفعلِ اسمٌ عامٌّ لجنسِه، فوجبَ العملُ بعمومِه كسائرِ ألفاظِ العمومِ،

دُفعةً واحدة؛ إِذ العموم عبارة عَن الشمول، والشمول فيهِ أنْ يملك ثلاث تطليقات بدفعة واحدة، والتكرار أنْ يُطلّقها واحدة بعد واحدة، والفرق بين الموجب والمُحتمل أنَّ الموجب أصل موضوع الكلام حَتَّى يُراد ذَلِكَ[1] مِن غير قرينة، ومحُتَمل اللفظ مَا لَا يُراد إِلاَّ بقرينة زائدة، كقولهم: جاءني زيد فَإِنَّ موجَبهُ مجيء زيد، ومُحتملهُ مجيء كتابه أَو خبره أَو نائبه أَو غُلامه، وَكَذَا جميع أسماء الحقائق فَإِنَّ مَا وُضِعَ له اللفظ موجَبهُ، والمجاز مُحتمله لَاحتياجه إِلَى القرينة بخلاف الحقيقة إِلَّا إذا صارت الحقيقة مهجورة فَإِنَّ المجاز يصدُر بمنزلة الحقيقة لِأَنَّهُ يُفهم مِن غير قرينة والحقيقة بمنزلة المجاز لكونها لَا يُفهم الّا بقرينة.

قوله: «ومثال هَذَا الأصل» أي: الاختلاف المذكور فِي موجَب /ج:٧٥/ الأمر رجل قَالَ لامرأته: طلّقي نفسكِ، أَو قَالَ ذَلِكَ لأجنبي أنَّ ذَلِكَ الأمر يقع على الثلاثة عند بعضهم وهو مَن قَالَ إِنَّ الامر المُطلق يوجِب التكرار، وعند الشَّافِعِيّ رحمه الله يحتمل الثلاث والمُثنّى، حتى إن الثلاث والمثنى يقع بالنيّة، وَلَا يحتاج فِي وقوع الواحدة إِلَى النيّة لكون الواحدة موجِب الأمر، والثلاث والمُثنّى مُحتمله، وَبِهِ قَالَ بعض أصحاب الحديث.

وَعندنَا يقع على الواحدة إِلَّا أَنْ ينوي الثلاث[2]، وَإِنَّمَا عيَنّ رحمه الله هَذِهِ الصورة وَهي قوله لها: «طلّقي نفسكِ» لنظير هَذَا الأصل لِأَنَّ المذاهب الثلاثة يتوارد فيهَا كما ذكرناه.

قَالَ رحمه الله: **(وجه القول الأوّل)** إِلَى قوله: **(كسائر ألفاظ العموم)**

أقول: وجه القول الأوّل وهو أَنَّ صيغة الأمر توجِب العموم والتكرار مُتعدّد، الأول إن

---

(١) ذلك: ساقطة من س.

(٢) ينظر: أصول الشاشي (ص: ١٢٧)، الفصول في الأصول (٢/ ١٣٥).

لفظَ الأمر اختُصِرَ مِن طلب الفعل بالمصدر الَّذِي هو اسم لجنس الفعل إذ قولك «اضرب» معناه أُريد منكَ أَنْ تفعل الضّرب، ولكن أراد إظهار إرادته بطريق جزميّ لَا تردّد فيهِ، فأظهرهُ بِهَذِهِ الصيغة، وقوله: «طلّقي نفسكِ» معناه: أوقعي طلاقاً، أو افعلي فعل التطليق على نفسك، والمصدر يقع على القليل والكثير مَع اختلاف الأنواع، والمُختصر مِن الكلام والمطوّل سواء فِي إفادة المعنى وإثبات الحُكم، وإلا يختلّ الأمر، فَإِذَا ذُكِرَ المُختصر يَكُوْن اسم الفعل أي: الحدث وهو المصدر مذكورًا تقديرًا وهو اسم عامّ لجنس الفعل وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ عامّاً ضرورة فيتكرر ضرورة ووجب العمل بعمومه كغيره مِن ألفاظ العموم، وإطلاق اسم الفعل على المصدر سائغ، فَإِنَّ سيبويه سمّى المصدر بالفعل كما هو مذكور فِي المُفصّل.

ثُمَّ جنس الفعل لَا يتأدّى الّا بالتكرار، فيكون موجبَه التكرار ليحصل جنسُ الفعل إِلَّا إذا دلَّ الدليل على عدم تناوله الجنس كما فِي سائر ألفاظ العموم، فَإِنَّهَا تتناول جميع الأفراد إِلَّا إذا دلَّ الدليل على الخصوص.

الثاني لَو لَمْ يكن الأمر مُقتضياً للتكرار لما حُمل عَلَيْهِ، لَكِن قَد حُمِلَ أمرُ الصَّلَاة والصومِ والزكاةِ على التكرار اتفاقاً.

الثالث أَنّ «لَا تصُم» و«صُم» مشتركان في الطلب، ومُقتضى النهي التَركُ أبداً فوجَبَ أَنْ يَكُوْن مُقتضى الأمر الفعل أبدًا.

الرابع أَنَّ الأمر بالشيء نهي عَن ضدّه، أي: عَن جميع أضداده، والنهي يعُمّ؛ إذ النهي عن الأضداد يستلزم استدامة فعل المأمور به فيلزم التكرار.

والجواب عَن الوجه الأول أَنَّ لفظ الأمر يُختصَر مِن طلب الفعل لَكِن لفظ الفعل وهو التطليق مثلاً فرد لَيْسَ بعدد، فَلَا يحتمل لِما بينهُما مِن المُنافاة، فَلَا يَكُوْن موجب الأمر التكرار.

وَعَن الثاني آنا لَا نُسلِم أَنَّهُ لَو لَمْ يكُن للتكرار لما حُمِلَ عَلَيهِ، وَإِنَّمَا يَكُوْن كَذَلِكَ لَو كَانَ المُقتضى للتكرار مُنحصرًا فِي الأمر وهو غير مُسلّم؛ لِجواز أَنْ يَكُوْن التكرار مُستفادًا مِن غيره

ووجهُ قولِ الشافعيِّ هو ما ذكرنا، غيرَ أنّ المصدرَ اسمٌ نكرةٌ في موضعِ الإثباتِ، فأوجبَ الخصوصَ على احتمالِ العموم، ألا ترى أنّ نيّةَ الثلاثِ صحيحةٌ وهو عددٌ لا محالةَ فكذلكَ المثنى،

وهو الوقت، سلّمناه لكنّهُ مُعارض بمثله، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَو لَمْ يكن للمرّة لما حُمِلَ عَلَيْهَا بعين مَا ذكرتُم، لَكِن قَد حُمِلَ عَلَيْهَا فِي الحجّ، فجوابكم عَن هَذَا هو جواب الخصم عَن ذَلِكَ.

وَعَن الثالث أَنَّهُ قياس فِي اللّغة وهو باطل، سلّمنا صِحته لَكِن الفرق ثابت بين المقيس والمقيس عَلَيْهِ وَذَلِكَ أَنَّ النّهي يقتضي الانتهاء عَن المنهيّ عنه أبدًا بخلاف الأمر، فَإِنَّ من قَالَ لغيره: اضرِب، وضربَ مرّة صحَّ أَنْ يُقال: امتثل؛ لإيجاده الضربَ المأمورَ به، بخلاف مَا لَو قَالَ: لَا تَضرِب، وضَرب فِي بعض الأوقات فإنه لَا يصحّ أَنْ يُقال: امتثل؛ لِأَنَّهُ لَمْ يُعدِم الضرب أصلاً الَّذِي هو مُقتضى النهي.

وَلِهَذَا لَو قَالَ فِي اليمين: لأفعلَنَّ، برَّ بمرّة، وَلَو قَالَ: لَا أفعلُ، حنث بمرّة.

أَو لِأَنَّ النهي لَا يقتضي التكرار بحكم الصيغة، ولكن بكونه يقتضي مصدرًا محذوفاً مُنكرًا، والنكِرةُ فِي موضع النّفي تعُمّ، بخلاف الأمر فإنه وإن اقتضى ذَلِكَ لَكِن النكرة فِي موضع الإثبات تخصُّ.

وَعَن الرابع أَنّا لَا نُسلّم أَنَّ الأمر بالشيء نهيٌ عَن ضدّه، سلّمناه لَكِن قولكم النهي يعُمّ إِنْ أردتم به أَنَّ النهي الصريح يعُمّ[1] فمسلّم، لكنه لاَ يُفيدكم؛ لَأَنَّ النهي ههنا ضِمنيّ لازم مِن الأمر، وإن أردتُم به أَنَّ النهي الضمنيّ يعُمّ فباطل لاستلزامه الدّورَ، وَذَلِكَ لِأَنَّ النهي المُستفاد مِن الأمر إِنَّمَا يعُمّ بناءً على عموم الأمر، فَلَو استفاد مِنْهُ الأمر العموم لزِمَ الدّور.

قَالَ رحمه الله: (**ووجه قول الشَّافِعِيّ رحمهُ الله**) إلى قوله: (**لما أشكلَ عَلَيْهِ**)

---

(١) يعم: ساقط من س.

ألا ترى إلى قولِ الأقرعِ بنِ حابسٍ في السؤالِ عن الحجّ: أَلِعامِنا هذا أم للأبدِ؟ ووجهُ القولِ الثالثِ الاستدلالُ بالنصوصِ الواردةِ من الكتابِ والسنةِ،

أقول: وجه قول الشَّافِعِيّ رحمه الله هو مَا سبق ذكره أَنَّ لفظ الأمر مُختصر مِن طلب الفعل بالمصدر إِلَى آخره لَكِن المصدر وهو تطليقاً مثلاً اسم نكرة فِي موضع الإثبات فأوجب الخصوصَ على احتمال العموم، فالخصوص باعتبار أَنَّهُ نكرة فِي موضع الإثبات كما ذكرناه، واحتمال العموم باعتبار أَنَّ المصدر اسم لجنس الفعل فيصلُح أَنْ يَكُوْن مُتناولاً لأنواعه، فوقوعه نكِرةً فِي موضع الإثبات غير مانع لاحتماله العموم والتكرار، ألا ترى إِلَى قوله تعالى: ﴿وَادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا﴾ [الفرقان: ١٤] فقد وصفَ الثبور بالكثرة مَع أَنَّهُ نكِرة فِي موضع الإثبات، فعُلِمَ بِذَلِكَ أَنَّ المصدر مُحتمل للكثرة والتكرار باعتبار أَنَّهُ مصدر، أَلَا تَرَى انّك لَو قُلت: رأيتُ رجُلاً كثيرًا، لَا يصحّ؛ لكونه غير مصدر، ولإنّ الأمر لطلب الفعل فيكون موجبهُ وجود نفس الفعل وبالواحد يَصلُح ذَلِكَ فَلَا يفتقر إِلَى الزيادة عَلَيْهِ، لكنّهُ يحتمل أَنْ يُطلب مَا زاد على الواحد فيكون مُحتملاً للعموم، أَلَا تَرَى أَنَّ نية الثلاث صحيحة بالإجماع والثلاث عدد لَا محالة / س:٤١/ فَكَذَلِكَ المثنى، وَلِهَذَا يصحّ اقتران العدد به على التميز والتفسير فِي قوله: طَلِقّها اثنتين أَو ثلاثًا، وَلَو كَانَ اللفظ غير مُحتمل لَمْ يصحّ التفسير به، أَلَا تَرَى أَنَّ الأقرع بن حابس سأَلَ عَن الحجّ وَقَالَ: أَلِعامنا هَذَا يا رسول أم للأبد؟[1] وَلَو كَانَ غير مُحتمل للتكرار لما أشكلَ عَلَيْهِ ولما سأل؛ لِأَنَّهُ كَانَ مِن الفُصحاء الفُقهاء.

والجواب عَن ذَلِكَ يُعرف بِمَا سبق وبأَنَّ اقتران العدد بالأمر تغيير لِمُقتضى الصيغة كالشرط والاستثناء لَا تفسير، أَو بِأَنَّ العدد المقرون به صفة لمصدر محذوف أي: تطليقاً ثلاثًا كقولك: أعطَيتهُ جَزِيلاً أي: عطاءً جزيلاً.

(١) سنن النسائي (٥/ ١١١)، برقم (٢٦٢٠) بلفظ: «إِنَّ اللهَ تعالَى كتبَ عليكم الحجَّ» فقالَ الأقرعُ بنُ حابِسٍ التَّمِيمِيُّ: كلُّ عامٍ يا رسولَ اللهِ؟ فسكتَ، فقالَ: «لو قلتُ نعمْ، لَوجبتْ، ثمَّ إِذًا لا تسمعونَ، ولا تُطيعون، ولكنَّهُ حَجَّةٌ واحدَةٌ».

مثلُ قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦]،

ووجه القول الثالث وهو القول بِأَنَّ صيغة الأمر لَا توجِب التكرار ولا تحتمله إِلَّا أَنْ يَكُوْن مُعلّقاً بشرط أَو مخصوصاً بوصف هو الاستدلال بالنصوص مِن الكتاب والسُنّة كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦] فإنه مُعلّق بالشّرط، وقوله ﷺ: الوضوءُ مِن كلِّ دمٍ سائلٍ[1]. وقوله ﷺ: إِنَّمَا الوضوءُ على مَن نامَ مُضطجِعاً[2]. فَإِنَّ ذَلِكَ كُلّه يتكرر بتكرُر شرط وتكرُر مَا قُيدَّ به.

والجواب أَنَّ ذَلِكَ التكرار لَيْسَ بصيغة الأمر وَلَا تكرر الشرط والوصف بَل بتكرر السّبب الَّذِي جعَلهُ الشّارع /ج:٧٦/ سَبباً فصَار كَأنَ الأمر تكرّر عند تكرر الأسباب، فَإِنَّ قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] أمرٌ بإداء الصَّلَاة وبيان للسبب وهو وقت دلوك الشّمس، فَإِنَّ ذَلِكَ الوقت جُعل سببًا موجبًا للصّلاة إظهارًا لفضيلة ذَلِكَ الوَقت بمنزلة قَول القَائِل: أدِّ الثمنَ للشِراء والنّفقة للنكاح فإنه يُفهَم مِنْهُ الأمر بالأداء، والإشارةُ إِلَى السبب الموجبِ لما طُولب بأدائِه.

وقد ذكر الإِمَام شمس الأئمة السرخسيُّ رحمه الله: الصحيح عندي أَنَّ هَذَا لَيْسَ بمذهب علمائنا، فَإِنَّ مِن قَالَ لامرأته: إذا دَخلت الدّار فأنتِ طالق، لَمْ تطلق بِهَذَا اللفظ إِلَّا مرّةً وإن تكرّر مِنْهَا الدخولُ، وَلم تطلّق إِلَّا واحدةً وإن نوى أكثر مِن ذَلِكَ؛ لِأَنَّ المعلّق بالشّرط كالمنجّز عند وجود الشرط، وَهَذِهِ الصّيغة لَا تحتمل العدد والتكرار عند التّنجيز فكذا عند التعليق بالشّرط إذا وُجد الشرط، وَإِنَّمَا يُحكى هَذَا الكلام عن الشَّافِعِيّ رحمه الله فإنه أوجبَ التيمّم لكلّ صلاةٍ واستَدلّ بقوله تعالى: ﴿إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ [المائدة: ٦] إِلَى قوله: ﴿فَتَيَمَّمُوا﴾ [المائدة: ٦]

---

(١) سنن الدارقطني (١/ ٢٨٧)، برقم (٥٨١).

(٢) سنن أبي داود (١/ ٥٢)، برقم (٢٠٢).

واحتجَّ من ادعى التكرارَ بحديثِ الأقرعِ بنِ حابسٍ حين قال في الحجّ: أَلعامِنا هذا يا رسولَ الله أم للأبدِ؟ فقال عليه السلام: (بل للأبد). فلو لم يحتملِ اللفظُ لما أشكلَ عليه،

وَقَالَ: ظاهرُ هَذَا الشرط يوجبُ الطّهارة عند القيام إِلَى كلّ صلاة غيرَ أَنَّ النبي ﷺ لَمّا صلى صلواتٍ بوضوء واحد تُرِك هَذَا فِي الطّهارة بِالماء؛ لقيام الدّليل، فبقي حكمُ التيمّم على مَا اقتضاه أصلُ الكلام.

وَهَذَا سهو؛ فَإِنَّ المراد بقوله تعالى: ﴿إذا قُمْتُمْ﴾ [المائدة: ٦] أي: وأنتم مُحدِثون باتفاق أهل التفسير. وبهذا الاعتبار يستوي حكم الطّهارة بالماء وَالتيمّم(١).

واحتجَّ مَن ادّعى أَنَّ صيغة الأمر توجب التكرارَ بحديث الأقرع بن حابس رَضِيَ الله عنه حين قَالَ بالحجّ: ألعامنا هَذَا يا رسول الله أم للأبد؟ فقال ﷺ: للأبد، وإنّ الأقرع رَضِيَ الله عنه كَانَ مِن أرباب اللّسان والفقه فَلَو لَمْ يكن لَفظ الأمر -وهو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ على النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] فَإِنَّ صيغته إخبار والمراد الأمر على مَا عُرف، أَو قوله ﷺ: حُجوّا بيتَ رَبّكم(٢). محتملًا للتكرار لَمَا أشكلَ عَلَيْهِ ولكان النبيّ ﷺ يُنكر عَلَيْهِ سؤالَهُ عَمّا لَيْسَ مِن محتملات اللّفظ، وَحين اشتغل ببيان دفع الحرج بقوله: وَلَو قلت فِي كلّ(٣) عام لوجبت، وَلَو وجبت مَا قُمتم بِهَا. عرفنا أَنَّ صيغة الأمر تحتمل التكرار وتوجبه.

فَإِنْ قيل: لَو كَانَت صيغة الأمر توجب التكرار لَمَا أشكل عَلَيْهِ وَلما سأَل عنه؛ إِذ الموجَبُ لَا يُزاحمُه المحتَملُ، قيل له: قَد يشكل الموجب بعارض يعرض، وقد عرض هنا عارض وهو الحرج العظيم فسأل ليعرف أَنَّ الموجَب مراد أَو أَنَّ غيرَ موجَبه مراد.

فَإِنْ قيل: مَا فائدة إعادة هَذَا الاحتجاج بحديث الأقرع بعد مَا أقام الدّليلَ على كلّ

---

(١) أصول السرخسي (١/ ٢١-٢٢).

(٢) جزء من حديث رواه الطبراني في مسند الشاميين (٢/ ٤٠١)، برقم (١٥٨١).

(٣) كل ساقطة من س.

ولنا أنّ لفظَ الأمرِ صيغةٌ اختُصرتْ لِمعناها من طلبِ الفعلِ، لكنّ لفظَ الفعلِ فردٌ وكذلكَ سائرُ الأسماءِ المفردةِ والمصادرِ،

واحد مِن الفِرَق الثلاث؟ قلنا هَذَا احتجاج للفِرق الثلاث علينا، فإنّا نُنكر احتمالَ التكرار، وَالفِرَقُ كلهم قائلون بالاحتمال فَإِنَّ الَّذِي يدّعي الوجوبَ يدّعي الاحتمال لَا محالةَ، وَالَّذِي يدّعي الوجوب فِي المعلّق بالشرط يدّعي الاحتمال أيضا، والشافعيّ رحمه الله قائِل بالاحتمال صريحاً فقام الدّليل للكلّ على زعمهم علينا وإن لَمْ يكن دليلاً للكلّ على إثبات مذهبهم.

فَإِنْ قيل: على هَذَا ينبغي أَنْ لَا يذكر الاستدلال بحديث الأقرع فِي وجه قول الشَّافِعِيّ رحمه الله لِأَنَّ الاستدلالَ الثاني به عين الاستدلال الأوّل به لِأَنَّهُ فِي كلا الموضعين يستدلّ به على أَنَّ التكرار مُحتمل الأمر، قلنا: لَيْسَ كَذَلِكَ بَل الاستدلال الأوّل غير الاستدلال الثاني فَإِنَّ الشَّافِعِيّ رحمه الله ثَمّة استدل به على أَنَّ الأمر غير موجب للتكرار فإنه لَو كَانَ مُوجباً له لَمَا سأل عنه، وَفِي الثاني احتجّ كلّهم به على إثبات الاحتمال فجاز أَنْ يَكُوْن الشيء غير موجب للتكرار وغير محتمل له أيضاً كما هو مَذهبُنا، فَلِذَلِكَ احتاج هو أيضاً إِلَى إثبات أَنَّهُ محتمل للتكرار وإن لَمْ يكن موجباً له. كذا قاله الإِمَام حسام الدّين السغناقيّ رحمه الله[1].

لَكِن مَا استدلّ به المصنّف رحمه الله لإثبات مذهب[2] الشَّافِعِيّ رحمه الله يخالف هَذَا فإنه استدلّ ثمة على احتمال التكرار حيث قَالَ: غير أنّ المصدر اسم نكره فِي موضع الإثبات فأوجب الخصوصَ على احتمال العموم ثُمَّ قَالَ: «أَلَا تَرَى إِلَى قول الأقرع» إِلَى آخره ويمكن أَنْ يقال: إِنَّمَا أعاد الاحتجاج بالحَديث المذكور ليكون دليلاً لمن قَالَ باحتمال التكرار وبوجوبه لدلالة الحَديث على كلّ منهما، بخلاف الاستدلال الأوّل فإنه على احتمال التكرار لَا غير.

قَالَ رحمه الله: **(ولَنا أَنَّ لفظ الأمر صيغة اختُصِرت لمعناها مِن طلب الفعل)** إلى قوله: **(فلم يحتمله الفرد)**

(١) الكافي شرح البزودي (١/ ٣٧٠).

(٢) مذهب: ساقط من س.

مثلُ قولِ الرجلِ: طلّقي، أي: أوقعي طلاقًا أو افعلي تطليقًا أو التطليق، وهما اسمان فردان ليسَا بصيغتَي جمعٍ ولا عددٍ، وبينَ الفردِ والعددِ تنافٍ، وكما لا يحتملُ العددُ معنى الفردِ لم يحتملِ الفردُ معنى العددِ أيضًا، وكذلكَ الأمر بسائر الأفعال، كقولك: اضربْ،

أقول: استدلّ علماؤنا وَمَن [تابعهم][1] رحمة الله عَلَيْهِم على أَنَّ صيغة الأمر لاَ توجب العمومَ والتكرارَ وَلَا تحتمله بوجوه:

الأوّل أَنَّ لفظ الأمر صيغة اختُصِرت مِن طلب الفعل بالمصدر لأجل معناها كما سبق بيانه، لَكِن لفظ الفعل فرد لَيْسَ بصيغة جمع وَلَا عددٍ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ إذا قَالَ لغيره: زَوِّجني امرأةً، لَا يحتمل إِلَّا تزويج امرأة واحدة وَكَذَا إذا قَالَ: اشترِ عبداً لَا يتناول أكثر مِن شراء عَبدٍ واحد، وبين الفرد والعدد تنافٍ؛ لِأَنَّ العدد مركّب مِن فردين أَو أفراد والفرد غير مركّب، والمنافاة إِنَّمَا تكون مِن الجانبين فكما أَنَّ لفظ العَدد غير محتمل للفرد لَا يَكُوْن لفظ الفرد محتملاً للعدد؛ لِأَنَّ الشيء لَا يحتمل منافيه وَضدّه، وَكَذَلِكَ سائِر الأسماء المفردة مثل زيد وعمرو وبكر ألفاظ مفردة، وَكَذَلِكَ المصادر مثل الطلاق والتّطليق ألفاظ مفردةٌ، وهما اسمان فردان أي: الطلاق والتطليق ليسا بصيغتي جمع وَلَا عدد لما ذكرنا، وَإِذَا كَانَ الفعل والمصدر فردين لَمْ يكن شيء منهما محتملاً للعَدد، فَإِذَا نوى العَدد فيهما فقد نوى مَا لَا يحتمل لفظهُ فتلغو نيّته. كما إذا قَالَ: اسقِني ، ونوى به الطّلاق.

وَلِهَذَا قلنا: إذا قَالَ لامرأته: طَلِّقي نفسَك أَنَّهُ يقع على الواحدة؛ لِأَنَّهَا فرد حقيقة وحكمًا ولفظ الفعل فرد فينصرف إليها عند الإطلاق، وَكَذَلِكَ الأمر بسائر الأفعال مثل اضرب أي: اكتسب ضربًا أَو الضرب أي: المعهودَ فَإِنَّ ذَلِكَ فرد بمنزلة زيد وَعمرو، وَإِذَا فعل الأمر فرداً فَلَا يحتمل العَدد لَكِن الطّلاق اسم جنس له كلٌ وبعض كسَائِر أسماء الأجناس، فالبعض مِنْهُ

(١) ما بين المعقوفتين في النسختين: تابعه.

أي: اكتسبْ ضربًا، أو الضربَ، وهو فردٌ بمنزلةِ زيدٍ وعمرٍو وبكرٍ فلا يحتمل العددَ إلا أنّه اسمُ جنسٍ له كلٌّ وبعضٌ، فالبعضُ منه الذي هو أقلُّه فردٌ حقيقةً وحكمًا، وأما الطلقاتُ الثلاثُ فليست بفردٍ حقيقةً بل هي أجزاءٌ متعدّدةٌ، ولكنّها فردٌ حكمًا؛ لأنّها جنسٌ واحدٌ فصارتْ من طريقِ الجنسِ واحدًا،

وهو أقلّه فرد حقيقةً وحكمًا؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بأجزاء متعدّدة، وأمّا الطلّقات الثلاثُ فلَيس بفرد حقيقة إِذ هِيَ أجزاء متعدّدة ولكنّها فرد حكمًا لِأَنَّهَا جنس الطّلاق وأنه مِن حيث الجنسيّة واحدٌ بمنزلة شيء واحد، فصَار مِن هَذِهِ الحَيْثِيّة واحدًا أَلَا تَرَى أنك إذا عددتَ الأجناس مِن التصّرفات الشرعيّة كجنس النكاح والطلاق والإعتاق والبيع والوكالة والمضاربة كَانَ جنسُ الطّلاق مَع أجزائِه واحدًا فصار مَا ذكرناه وهو الطّلقات الثلاث واحدًا مِن حيث هو جنس وله أبعاض كالإنسان فإنه فرد مِن حيث هو آدميّ لكنه ذو أجزاء متعدّدة، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ جِنسُ الطلاق وهو الطلقات الثلاث / ج:٧٧/ فرداً مِن هَذَا الوجه فصَار هَذَا الاسم الفرد واقعاً على كل الطلقات بصفة أَنَّهُ فرد واحد حكمًا فيحتمله اللفظ عند النيّة لَكِن الأقل وهو الواحدة فرد حقيقة وَحكمًا وَإِنَّهُ فرد مِن كلّ وجه فكَانَ هو أولى باسم الفرد عند الاطلاق؛ إذ الفرد حقيقة وحكمًا موجَبُ اللفظ، وَالآخر وهو الثلاث فرد حُكمًا لَا حقيقةً وهو يحتمل اللفظ فَإِذَا نواه فقد نوى محتمل لفظه فيصح نيته وَيقع الطلقات الثلاث، باعتبار أنها كلّ جنس الطّلاق وأَنَّهُ فرد حكمًا لَا باعتبار العدد فأمّا بين الأقل وهو الواحدة والكلّ وهو الثلاث فعدد محض لَيْسَ بفرد حقيقة وَحكمًا فلم يَحتمل الفرد، وَلِهَذَا قلنا: إِنَّ نيّة الاثنتين لَا تصحّ أصلاً فِي الأمر بالطّلاق؛ لِأَنَّ الاثنتين لَيْسَت بفرد لَا حقيقة وَلَا حكماً بَل هِي عدد مَحضٌ فَلَا يحتمله اللّفظ، بخلاف مَا إذا كَانَ المرأة أمةً؛ لِأَنَّ الاثنتين كلّ جنسٍ طلاقها فكانت بمنزلة الثلاث فِي الحُرّة فَلِذَلِكَ صحت نيّة الاثنتين لَا للعدديّة.

وقوله: «وَلَا صورةً وَلَا معنىً» تكرير بقوله: «حقيقةً وَلَا حكمًا» مِن غير لفظه للتأكيد؛ إِذ الفرد حَقيقةً وحكمًا فرد صورةً ومعنىً، والفرد حكمًا فرد معنًى باعتبار أَنَّهُ كلّ الجنس، لَا

ألا ترى أنكَ اذا عددتَ الأجناسَ كان هذا بأجزائِه واحدًا فكانَ واحدًا من حيثُ هو جنسٌ وله أبعاضٌ كالإنسانِ فردٌ من حيثُ هو آدميٌّ ولكنّه ذو أجزاءٍ متعدّدةٍ، فصار هذا الاسمُ الفردُ واقعًا على الكلِّ بصفةِ أنّه واحدٌ، لكنّ الأقلَّ فردٌ حقيقةً وحكمًا من كلِّ وجهٍ، فكان أولى بالاسم الفردِ عندَ إطلاقِه، والآخرُ محتملًا، فأمّا ما بينَ الأقلِّ والكلِّ فعددٌ محضٌ ليسَ بفردٍ حقيقةً ولا حكمًا ولا صورةً ولا معنًى، فلم يحتملْه الفردُ،

فرد صورةً لكونه أجزاءً متعدّدةً.

الوجه الثاني أَنَّ تكرار الفعل لَا يتصوّر؛ إِذ التكرار هو الإعادة وإعادة الفعل لَا يتصوّر؛ لِأَنَّهُ عرض لَا يبقى زمانين؛ إِذ كما وُجد تلاشىَ، وَإِذَا لَمْ يبق كيف يتصوّر التكرار؟ وَإِنَّمَا المتصوَّر تجدّدُ أمثالها، وَلَا يخفى أَنَّ الثاني غيرُ الأوّل فيكون أصلاً بنفسه كالأوّل، وهو فِي الحقيقة أعداد تجتمع وتكثر أفرادُ الأفعال بسببها، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا توجب صيغة الأمر التكرار وَلَا تحتمله.

الوجه الثالث أَنَّ مدلول الأمر طلب حقيقة الفعل فَإِنْ قولنا: «قم» طلب القيام والتكرار خارج عَن حقيقة القيام، وَلِذَلِكَ يبرأُ المكلّف بالفعل مرّة.

الوجه الرابع أَنَّ مدلول صيغة الأمر طلب تحصيل المصدر المطلق؛ إِذ معنى «اضرب» أوجِد ضرباً باتفاق أهل اللّغة، والتكرار مِن صفات الفعل الَّذِي هو المصدر كالكثير وَلِهَذَا يقول: اضرِب ضَرباً مكرّراً وغيرَ مكرّرٍ وقليلاً وكثيراً، وَلَا دلالةَ للموصوف على معنى الصيغة فَلَا دلالة لصيغة الأمر على التكرار كما أَنَّهُ لَا دلالة لها على الكثرة.

وكذلكَ سائرُ أسماءِ الأجناسِ إذا كانت فردًا صيغةً أو دلالةً، أما الفردُ صيغةً فمثلُ قولِ الرجلِ: واللهِ لا أشربُ ماءً أو الماءَ أنه يقعُ على الأقلِّ ويحتملُ الكلَّ،

[ما تحتمله أسماءُ الأجناس]

قَالَ رحمه الله: / س:٤٢/ (وَكَذَلِكَ سَائِر أسماء الأجناس) إلى قوله: (اعتبر ذَلِكَ بسائِر العبادات)

أقول: إنَّ أحكامَ باقي أسماء الأجناس مثل مَا مرّ ذكره أَنَّهُ يقع على الأقل عند الإطلاق، ويحتمل الكلّ حَتَّى إذا نواه صحّ، وَلَا يحتمل مَا بين الأقل والكلّ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ عدد محض، وَذَلِكَ إِنَّمَا يَكُوْن إذا كَانَت أسماء الأجناس فردًا صيغة أي: صورة، أو دلالة أي: حكمًا.

أمّا الفرد صِيغةً فكالماء والطعام ونحوهما فإنه إذا حلف لَا يشرب ماءً أو الماءَ أو لَا يأكل طعَاماً أَو الطعام فإنه يحنث بأقل مَا يتناوله اسمُ الماء وَالطّعام كالقطرة واللقمة؛ لِأَنَّهُ فرد حقيقةً وحكمًا، ويحتمل الكلّ حَتَّى إذا نوى جميع مياه العَالم أَو جميع اطعمتِه صحّ؛ لِأَنَّهُ فرد حكمًا باعتبار أَنَّهُ جنسُ واحد بالنّسبة إِلَى سائر الأجناس وَلَا يحنث أصلاً؛ لِأَنَّ شرب جميع مياه العالم وأكل جميع أطعمته ممتنع، فَلَا يوجد بشرط الحنث قطعاً فَلَا يحنث الحالف أصلاً، فأمّا إذا نوى قدراً مِن الأقدار أي: مقداراً مِن المقادير المتخلّلة بين الحدّين أي: بين الأوّل والكلّ وهما الفرد الحقيقيّ والفرد الحكميّ فَلَا يقع عَلَيْهِ الحلفُ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بفرد صيغة وَلَا دلالة، وَإِنَّمَا هو عدد محض فَلَا يحتمله اللّفظ؛ وَلِهَذَا إذا نوى مناً أَو منين أَو شربةً مِن الماء أَو شربتين أَو قدحاً أَو قدحين لَا تُقبل نيّته لخلوّ المنوى عَن صفة الفرديّة صورة ومعنىً، والنيّة وُضعت لتعيين بعض مَا احتمله، وَلمّا لَمْ يحتمل اللفظ ذَلِكَ لَمْ تعمل نيّته، وأمّا الفرد دلالةً فكلُّ جمع معرّف باللّام أَو بالإضافة كالنساء والعبيد والثياب وبني آدم فَإِنَّ بَني آدم فِي اقتضاء الجنسيّة بمنزلة العبيد؛ لِأَنَّ العبيد مُحلى بالألف واللّام الَّتِي للتعريف، والإضافة فِي

فأمّا قدرًا من الأقدارِ المتخلّلةِ بينَ الحدينِ فلا، فكذلكَ لا آكلُ طعامًا أو ما يشبهُه، وأمّا الفردُ دلالةً فمثلُ قولِ الرجلِ: واللهِ لا أتزوّجُ النساءَ ولا أشتري العبيدَ ولا أُكلّمُ بني آدمَ،

بني آدم قائمة مقام الألف واللّام؛ إذ معنى قولهم: لَا أكلّم بني آدم ومعنى قولهم: لَا أكلم النّاس أَو الآدميّين واحد، وَإِنَّمَا لَمْ تُذكر فِيهِ الألف وَاللّام؛ لِأَنَّ الألف واللّام مَع الإضافة المعنويّة يتعاقبان، فَإِذَا حلف وَقَالَ: لَا أكلّم العبيد وبني آدم وَلَا أتزوّج النساء وَلَا أشتري الثيابَ إِنَّ ذَلِكَ يقع على أوّل مَا ينطلق عَلَيْهِ اسم الجنس وهو الفرد الواحد مِن الأجناس المذكورة، حَتَّى أَنَّهُ يحنث بتزوّج امرأة واحدة وبشراء ثوب واحد وَفِي الطّعام يحنث بأكل أدنى مَا يتناوله اسم الطعام، ويحتمل الكلَّ أي: كلَّ النساء فِي العالم وكلَّ العبيد وكلّ بني آدم وكلَّ الثياب حَتَّى إذا نواه لَمْ يحنث قطّ؛ لِأَنَّهُ لَا يتصوّر تزويج جميع النساء فِي العالم، وَلَا شراء كل الثياب ويدَين فِي القضاء؛ لِأَنَّهُ نوى حقيقة كلامه. كذا ذكره الإِمَام شمس الأئمة السرخسيّ رحمه الله في أصوله[1].

فَإِنْ قيل: ينبغي أَنْ لَا ينعقد اليمين فِي قوله: إِنْ كلّمت العبيد أَو الناس أَو إِنْ تزوجت النساء أَو اشتريت الثياب أَو لَا أشربُ ماءً أَو الماء عند إرادة الجميع على قول أَبِي حنيفة ومحمّد رحمة الله عَلَيْهِمَا كما فِي مسألة الكوز وهي قوله: إِنْ لَمْ أشرب الماءَ الَّذِي فِي هَذَا الكوز اليوم فامرأته طالق، وَلَيْسَ فِي الكوز ماء لَمْ يحنث؛ لِأَنَّ مِن شرط انعقاد اليمين التصوّر وشرب الماء المعدوم غير متصوّر[2]، فَكَذَلِكَ ههنا تزوّج جميع نساء العالم أَو شرب جميع المياه فِي العالم ونحو ذَلِكَ غير متصوّر للواحد، فينبغي أَنْ لَا ينعقد يمينه أَو تلغو إرادته الجميع لعدم تصوّرها فيبقى يمينه هَذِهِ خاليةً عَن النيّة فيقع على الواحد حينئذٍ.

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٢٤).

(٢) وقال أبو يوسف: يحنث. ينظر: الأصل للشيباني (٢/ ٣٣٦)، تحفة الفقهاء (٢/ ٢٩٣).

ولا أشتري الثيابَ أنّ ذلكَ يقعُ على الأقلّ ويحتملُ الكلَّ؛ لأنّ هذا جمعٌ صار مجازًا عن اسم الجنسِ؛ لأنا إذا أبقيناه جمعًا لَغَا حرفُ العهدِ أصلًا،

قلنا: الجواب عنه مِن وجهين:

أحدهما أَنَّ نيّته ههنا صادفت حقيقةَ كلامه، والحقيقة حقيق بِأَنْ تُراد، فبعد ذَلِكَ لَمْ يُعتبر التّصور وعدم التّصور، بخلاف مسألة الكوز فَإِنَّ يمينه لَمْ تُصادِف حقيقةَ كلامه؛ لِأَنَّهُ لَا حقيقة لشرب الماء المعدوم فلغينا كلامُه مِن الأصل.

الثّاني أَنَّ لكلامه ههنا محلاً متصَوَّر البرّ وهو الحمل على الأقل فصحّ يمينه.

ثُمَّ عند إرادته الجميع لَا تُلغى يمينه بعد صحّتها، ولأنّه لَا يتفاوت الحكم بين أَنْ تصحّ يمينه أَو لَا؛ لِأَنَّ على تقدير الصحّة لَا يحنث أيضاً لِما أَنَّ نيّته الجمعَ صادفت حقيقةَ كلامِه فَلَا يحنث فِي يمينه؛ لِأَنَّهُ برّ فِي يمينه حيث لَمْ يتزوّج جميع نساء العالم أَو لَمْ يشتر جميع ثياب العالم كما هو نيّته، وأمّا فِي مسألة الكوز فليس ليمينه محلّ آخر متصوّر الوجود حَتَّى ينعقد يمينه باعتباره فَلِذَلِكَ لغت يمينه مِن الأصل وَلم تنعقد، ولم تلغ فيما نحن فيهِ فتحتمل الكُلّ حَتَّى إذا نواه لَمْ يحنث لما سبق تقريره، وَلَو نوى مَا بين الأقل والكلّ كالمرأتين والعبدين والثوبين لَا تُقبل نيّته؛ لِأَنَّ ذَلِكَ عدد محض، وَإِنَّمَا قلنا: إنَّ الجمع المعرّف باللّام أَو الإضافةِ / ج:٧٨/ يقع على الأقل، ويحتمل الكلّ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ جمع صيغة ولكنّه جُعل مجازاً عَن اسم الجنس؛ لأَنّا إذا بقيناه جمعاً لَمْ يبق لحرف اللّام الَّذِي هو للعهد اعتبار وفائدة فيصير لغواً أصلاً؛ لِأَنَّهُ لَا تعريف فِي صيغة الجمع فَإِنَّهَا لَمْ توضَع لعدد معيّن؛ إِذ هِيَ فِي الشيوع كاسم النكرة، وَإِذَا جعلناه جنساً بقي للّام اعتبار وهو تعريف الجنس فإنه يتناول المعهود مِن ذَلِكَ الجنس، وبقى معنى الجمع مِن وجه فِي الجنس؛ إذ فِي الجنس أفراد تحقيقاً أَو توهّماً وتقديراً، فَكَانَ الجنس جمعاً معنىً فَكَانَ المصير إليه أولى؛ لِأَنَّهُ جَمع بين الدّليلين.

وَقَالَ الإِمَام بدر الدّين الكرديّ رحمه الله: اجتمع فِي هَذَا أمران أحدهما صيغة الجمع

وإذا جعلناه جنسًا بقيَ اللامُ لتعريفِ الجنسِ وبقيَ معنى الجمعِ من وجهٍ في الجنسِ، فكانَ الجنسُ أولى، قال الله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ﴾ [الأحزاب: ٥٢]،

والثاني الألف وَاللّام والإضافةُ، وهذان للتعريف وَلَا تعريف فِي صيغة الجمع، فاعتبار الجمعيّة يُلغي التعريفَ الحَاصل بهما، وقد عُرف أَنَّ الأصل فِي المتعارضين طَلب المخلص أوّلاً، والثاني الجمع، والثالث الترجيح، والرّابع التهاترُ، فجمعنا بين صيغة الجمع وبين التعريفين فجعلناه مجازاً عَن الجنسُ، وفيهِ رعايةُ الأمرين أمّا الجمعيّة فلأن كلّ جنس يتناول الأفراد فيكون فيهِ معنى الجمع، وأمّا التعريف فلأنّه يُعرّف هَذَا الجنس المذكورَ فَكَانَ فيهِ رعايةُ الأمرين فَكَانَ أولى مِن الترجيح وَمِن الإهدار بِأحدهما.

فَإِنْ قيل: قَد وجد جمع اولى مِن غيره وهو الثلاث بدليل وجوب الصرف إليه عند عراء لفظ الجمع عَن حرف التعريف فصلح أَنْ يَكُوْن معهوداً مِن الجموع فينصرف إليه مَع الألف واللّام أيضاً.

قلنا: حينئذ يلزم إلغاءُ حَرف التعريف لاستواء الحكم مَع وجود حرف التعريف وعدمه؛ لِأَنَّ تعيّنه عند عدم حرف التعريف باعتبار أَنَّ ذَلِكَ الجمع أوّل المجموع الَّذِي لَا يزاحمه غيرُه فَكَانَ متيقّناً فَكَانَ الصرّف إليه بِهَذَا الاعتبار لَا باعتبار أَنَّهُ جمع معهود، أَو نقول: إِنَّ معنى الجمع مُراعى فِي الجنس مِن وجه، وَلَيْسَ فِي الجمع معنى الجنس أصلاً؛ لِأَنَّ الجنس إذا أريد به الكلّ كَانَ معنى الجمع فيهِ موجوداً وهو الثلاث فصاعدًا فيصير معنى الجمع مراعىً مِن كلّ وجه، وَإِذَا أريد به الجمع لَا يراعى فيهِ معنى الجنس أصلاً؛ لِأَنَّ الجنس مَا يتناول الواحدَ ويحتمل الكل، وَهَذَا المعنى غير موجود فِي الجمع؛ لِأَنَّ الواحد فيهِ لَيْسَ بمراد أصالة فَلَا يَكُوْن معنى الجمع على هَذَا التقدير موجوداً؛ إِذ الموصوف لَا يبقى بِدُوْنِ صفته.

فَإِنْ قيل: إِنَّ العمل بالجمع يوجب العمل بالجنس أيضًا مِن وجه وهو أَنَّهُ إذا أريد بالجمع الثلاث فصاعدًا كَانَ الجنس الأدنى وهو الواحد مرادًا.

وذلك لا يختصُّ بالجمعِ فصارَ هذا وسائرَ أسماءِ الجنسِ سواءً، وإنما أشكلَ على الأقرعِ لأنه اعتبرَ ذلك بسائرِ العباداتِ،

قلنا: إِنَّ الواحد لَمَّا لَمْ يُرَد هناك بطريق الأصالة صار كانّه لَمْ يُرَد أصلاً خصوصاً على أصل أَبِي حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ وهو المذهب المنصور أَنَّ الرجل إذا قَالَ لامرأته: طلّقي نفسكِ واحدةً فطلقّت نفسَها ثلاث لَمْ يقع شيء عنده لِأَنَّهَا أتت بغيرِ مَا فوّض إليها[1]، وأمّا صرَفُ الأيّام إِلَى عشرة أيام عند أَبِي حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ وإلى الأسبوع عندهما فيمن حلف لَا يكلمّه الأيّام[2] لاَ إِلَىَ الجنس بَل إِلَىَ المجموع فلأمر آخر عُرِف فِي موضعه.

فثبت بِمَا ذكرنا أَنَّ الجمع المعرّف باللّام أو بالإضافة صار عبارة عَن الجنس ويُؤيّد ذَلِكَ قوله تعالى ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعۡدُ﴾ [الاحزاب: ٥٢] أي: مِن بعد التسع الَّذِي هو نصابُك مِن الزوجات وَذَلِكَ أي: عدم الحلّ بعد التسع لَا يختص بالجمع لكون الحكم فِي الواحدة كَذَلِكَ إِذ التجاوز عَن النّصاب لَا يحلّ سواء كَانَ بالجمع منهنّ أو بالواحدة قَوله: «فصار هَذَا وسائر أسماء الأجناس سَواءً» أي: فصار هَذَا الجنس وهو صيغة الجمع مع حرف التعريف كالنساء والجنس الَّذِي لَيْسَ على صيغة الجمع مَع حَرف التعريف كالمرأة سواء وَإِنَّمَا أشكل أمرُ الحجّ على الأقرع بن حابس رَضِيَ الله عنه لِأَنَّهُ اعتبر الحجّ بسائِر العبادات مِن الصَّلَاة والصوم وغيرهما فأشكل عَلَيْهِ يعني أَنَّ سائِر العبادات متعلّقة بأسباب يتكرر بتكرّرها فأشكل عَلَيْهِ أَنَّ الحجّ ملحق بسائر العبادات فيتكرّر لتعلّقه بِمَا يتكرّر وهو أشهر الحجّ ويحتمل أَنْ لَا يتكرّر لتعلّقه بِمَا لَا يتكرّر وهو البيت فأشكل عَلَيْهِ لِهَذَا المعنى لَا لِأَنَّ الصّيغة تحتمل التكرار.

---

(١) وعندهما تقع واحدة. ينظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٨/ ١٥٤)، المبسوط للسرخسي (٦/ ١٩٨).
(٢) ينظر الأصل للشيباني (٢/ ٣٥٠).

وعلى هذا يُخرّجُ أنّ كلَّ اسمِ فاعلٍ دلَّ على المصدرِ لغةً مثلُ قولِه تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] لم يحتملِ العددَ حتى قلنا: لا يجوزُ أنْ يُرادَ بالآية إلا الأيمان،

قَالَ رحمه الله: (وَعَلَى هَذَا يُخرّج) إلى قوله: (لَا يُقطع إِلَّا واحدة)

أقول: على ما سبق بيانه مِن أَنَّ اسم الجنس يتناول الأقل ويحتمل الكلّ يخرج أَنَّ كلَّ اسم فاعلٍ غير لقبٍ دلّ على المصدر لغة بخلاف اسم الفاعل إذا كَانَ لقباً أي: علما فإنه لَا يدلّ على المصدر لغة وَذَلِكَ مثل قوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] فإنه لَمْ يحتمل العدد لِأَنَّ المصدر اسم الجنس يتناول الأقلّ وَيحتمل الكلّ كما هو الحكم فِي سائِر أسماء الأجناس وكلّ أفراد السّرقة ههنا غير مراد بالإجماع لأنه لا يتوقف وجوب قطع يد السارق على وجود جميع أفراد السرقة بَل على وجود بعضها وَذَلِكَ البعض هو الفرد الحقيقيّ فصار هو مرادًا و مَا بين الفَرد الحقيقيّ وَالكلّي عدد محض ولفظ الفرد لَا يحتمل العدد المحضَ لما بينهما مِن المنافاة، وَإِذَا صَار الفردُ الحقيقيُّ مرادًا وهُوَ سرقة واحدة فَلَا يجوز أَنْ يُراد بالآية المذكورة اليدُ اليُسرى بالسّرقة الثانية إذ المراد مِن الأيدي المذكورة فِي الآية هِيَ الأيمان بدليل قراءة عبد الله رَضِيَ الله عنه «والسّارقون والسّارقاتُ فاقطعوا أيمانَهم»[1] وقوله تعالى ﴿أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] بمعنى يدَيهما كقوله تعالى ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤] اكتُفِيَ بتثنية المضاف إليه عَن تثنية المضاف وَإِذَا صارت الأيمان مرادةً فَلَا يقطع مِن السّارق الا يد واحدة وَفِي اليمين إِذ الفعل واحد[2] وبالفعل الواحد إِنَّمَا يقطع يد وَاحدة لاَ يدان فصَار وجوب قطع اليد اليُسرى بسرقة أخرى خارجاً عَن مقتضَى الآية فمن ادّعى فعليه الدّليل والآية لَا تدّل عَلَيْهِ لما سبق تقريره، فَلَو وجب لَوجب بدليل آخر وَلَيْسَ كلامنا فيه.

(١) معاني القرآن للفراء (١/ ٢٥٨)، معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٢/ ١٧٢).

(٢) في ج: الواحدة.

لأنّ كلَّ السرقاتِ غيرُ مرادٍ بالإجماعِ فصارَ الواحدُ مرادًا، وبالفعلِ الواحدِ لا يُقطعُ إلا واحدٌ،

فَإِنْ قيل: يَرد على هَذَا قوله تعالى ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [النور: ٢] فَإِنَّ الزّاني دلّ على المصدر لغةً وهو الزنى وَالمصدر فرد لَا يتنَاول العدد فيقتضي /س:٤٣/ أَنْ لَا يجب بكلّ زنى مِن شخص واحد إِلَّا حدّ واحد لكنّه قَد وجب حدّ بكلّ زنى مِنْهُ.

قلنا: لَا يرد عَلَيْهِ لِأَنَّ هَذَا مِن قبيل تكرّر الحكم بتكرّر السبب عند قبول المحلّ لَا مِن اقتضاء الجنس العدَد وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمّا وُجد زنىً مِن شخص جُلِد ثُمَّ إذا زنى ثانيا تجدّد السّبب فيجلد أيضا لتجدّد سببه واحتمال المحلّ وهو بدن الزاني ذَلِكَ، بخلاف السّارق فَإِنَّ إيجاب العقوبة عَلَيْهِ وإن دَلّ على كون السّرقة سبباً لها وهي قطع اليمين لكنّه لَا يمكن تكرّر العقوبة بتكرّر سببها؛ لانتفاء اليمين بعد قطع اليمين أوّل مرّة، فيتكرّر السّبب فِي المرّة الثانية وَالمحلّ فائتٌ فينبغي القطع لانتفاء محلّه بخلاف الجلدِ فِي الزّنى فَإِنَّ محلّ الاستيفاء باقٍ بعد الجَلد فِي كلّ مرّة فيتكرّر المسبّب بتكرّر سببه.

فَإِنْ قيل: لَمّا فات المحلّ فِي السّرقة بقطع اليمين ينبغي أَنْ لَا يجب على السّارق شيء فِي المرّة الثانية سوى التعزير وَلَيْسَ كَذَلِكَ بَل يقطع رجله اليُسرى فيهَا.

قلنا إِنَّمَا ثبت ذَلِكَ بالإجماع وإن كان مقتضى مَا سَبق أَنْ لَا يقطع السّارق فِي المرّة الثانية كما لَا يجب فِي الثالثة شيء سوى التعزير والحبس ولكن تَرك /ج:٧٩/ ذَلِكَ الدّليل بالإجماع، وَلَا يجوز التمسّكُ فِي حق قطع اليسرى فِي الثالثة بظاهر اسم الأيدي فِي قوله تعالى: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] كما هو قول الشَّافِعِيّ رحمه الله[١]؛ لِأَنَّ فِي المرّة الثانيّة لاَ يقطع اليد اليسرى بالإجماع[٢]، وَمَع بقاء المنصوص لاَ يجوز العدول عنه إِلَىَ غيره، فَلَو كَانَ

(١) ينظر الأم للشافعي (٦/ ١٦٢).

(٢) خالف عطاء، فقال: تقطع يده اليسرى إن سرق ثانية. الحاوي الكبير (١٣/ ٣٢١).

النّص متناوَلًا لليد اليسرى لما جاز قطع الرِّجل مَع بقاء اليد، فعلم بِهَذَا أَنَّ المراد بالأيدي الأيمان لَا اليدُ اليُسرى مَع اليد اليمنى، إِلَى هَذَا أشار فِي المبسوط[1].

---

(١) السارق تقطع في المرة الأولى يده اليمنى بالإجماع، فإن سرق ثانيًا قطعت رجله اليسرى عند الجمهور إلا عطاء فشذ قوله بقطع اليد اليسرى، فإن سرق بعد ذلك لم يقطع عندنا استحسانًا، ولكن يعزر ويحبس حتى تظهر توبته، وعند الشافعي - رحمه الله تعالى - في المرة الثالثة تقطع يده اليسرى، وفي المرة الرابعة تقطع رجله اليمنى، ثم يحبس بعد ذلك، وعند أصحاب الظواهر في المرة الخامسة يقتل. ينظر المبسوط للسرخسي (٩/ ١٦٦- ١٦٩).

وموجبُ الأمرِ على ما فسّرنا يتنوّعُ نوعينِ، وكلُّ نوعٍ يتنوّعُ نوعينِ، وهذا تنويعٌ في صفةِ الحكمِ

[الأداء والقضاء]

قَالَ رحمه الله: (وموجَبُ الأمر على مَا فسّرنا يتنوّع نوعين وكل واحد منهما يتنوّع نوعين وَهَذَا تنويع صفة الحكم وَهَذَا باب يُلقّبُ بيان صفة حكم الأمر) إلى قوله: (لَا ينبيء عَن شدّة الرّعاية)

أقول: موجَبُ الأمر على مَا فسرّنا مِن الاختلاف فيهِ مِن الوجوب والتكرار وغيره يتنوّع نوعين أحدهما فِي صفة قائمة بالموجَب، والثاني فِي صفة قائِمة بغير الموجَب، وكل واحد منهما يتنوّع نوعين، الأوّل أداء وقضاءٌ وَهَذَا صفة ترجع إِلَى نفس الموجَب، فَإِنَّ نفس الموجَب أداء وقضاء، وَهَذَا بابه، وَكَذَلِكَ ترجع إِلَى صفة المأمور به مِن الحُسن وَهَذَا الحسن على أنواع كما ترد عليك فِي الباب الثاني مِن النوعين، وهو الَّذِي يرجع إِلَى صفه قائِمة بغير الموجَب يتنوّع نوعين أيضاً وهما المؤقتة وغير المؤقتة، وَهَذَا يرجع إِلَى صفة قائِمة بغير الموجَب، فَإِنَّ الوقت غير المأمور به، وَهَذَا يرد فِي الباب الثالث، أمّا الأداء والقضاء فراجع إِلَى نفس المأمور به، فَإِنَّ نفس المأمور به إمّا أَنْ تؤدّى أَو تقضى فكَانَ ذَلِكَ صفة راجعةً إِلَى نفس المأمور به، أمّا كون المأمور به مؤقتا وَغيرَ مؤقت فراجع إِلَى غير المأمور به، فَإِنَّ الوقت غير المأمور به وَلكنّه صفة للمأمور به، والباب الَّذِي نحن فيهِ هو بيان صفة قائمة بموجَب الأمر وهي الأداء وَالقضاء وإن ذَلِكَ حكم الأمر.

ثُمَّ الأداء ثلاثة أنواع وأقسام، وهي أداء محض كَامل وَأداء قاصرٌ وَأداءٌ هو شبيهٌ بالقضاء؛ لِأَنَّ الأداء إمّا أَنْ يَكُوْن كاملاً أَو قاصراً أَو مختلطاً، والقضاءُ أيضاً ثلاثة أنواع قضاء بمثل معقول وقضاء بمثل غير مَعقول وقضاءٌ بمعنى الأداء، وَهَذِهِ الأقسام وهي أقسامُ الأداء

بابٌ

يُلَقَّبُ ببيان صفةِ حكمِ الأمرِ، وذلك نوعانِ، أداءٌ وقضاءٌ، والأداءُ ثلاثةُ أنواعٍ، أداءٌ كاملٌ محضٌ، وأداءٌ قاصرٌ محضٌ، وما هو شبيهٌ بالقضاءِ، والقضاءُ أنواعٌ ثلاثةٌ، نوعٌ بمثلٍ معقولٍ، ونوعٌ بمثلٍ غيرِ معقولٍ، ونوعٌ بمعنى الأداء،

والقضاء تدخل فِي حقوق الله تعالى وَفِي حقوق العباد أيضاً، فصارت الجملة اثني عشر قسماً، ثُمَّ يدخل فيهَا أيضاً أربعة أقسام أخرى إِذ القضاء يتنوع إِلَى نوعين كامل وقاصرٍ، ويبحثان فِي حقوق الله عزّ وعلا وَفِي حقوق العباد فكانت الجملة حينئذ ستّة عَشر قسماً على مَا يجيء بيانها.

فأمّا الأداء فهو اسم لتسليم نفس الواجب بالأمر إِلَى مستحقّه، فالأداء مصدرُ أدّى، يقال: أدّى تأديةً وأداءً.

والواجبُ الثابتُ فِي الذّمة، والباءُ صلةُ الواجب أي: لتسليم عين الواجب الَّذِي وجب بسبب الأمر، وإلى صلة التسليم، وَالضمير فِي «مستحقّه» يعود إِلَى الواجب أو إِلَى التسليم.

واحترز بنفس الواجب عَن القضاء؛ لِأَنَّهُ[1] تسليمُ مثل الواجب لاَ عينه، وَلاَ يقال: الواجب مَا ثبت فِي الذّمة وَالَّذِي يؤدّى فِي الوقت مثل الواجب فِي الذمّة لَا عَينهُ، فَلَا يَكُوْن ذَلِكَ أداءً بَل قضاء؛ لأنّا نقول: الشارعُ جعل ذَلِكَ أداءً حيث أعطى الواجب فِي ذمّة المكلّف حكم العين كما فِي أداء عين الأمانة؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِي وسع المكلّف عند شدة رعايته فِي تسليم عين الواجب وَأداء مَا فِي ذمته إِلّا هَذَا، فَلَمّا أدّاه فِي وقته مراعياً حقّه بأقصى رعايته فِي تسليم الواجب كَانَ أداء.

وأمّا القضاء فهو اسم لتسليم مثل الواجب به أي: بالأمر، وَذَلِكَ مثل مَن غَصب

(١) في س: ولأنه.

وهذه الأقسامُ تدخلُ في حقوقِ الله تعالى، وتدخلُ في حقوقِ العباد أيضًا، والأداءُ اسمٌ لتسليمِ نفسِ الواجبِ بالأمرِ، والقضاءُ اسمٌ لتسليمِ مثلِ الواجبِ بهِ،

شيئاً فإنه لزمه تسليم عينه إِنْ كَانَت باقيةً، فيصير بِذَلِكَ التسليم والردّ مؤدياً، وَإِذَا هلك المغصوب لزمه ضمانه فيصير بِذَلِكَ الضمان قاضياً؛ لِأَنَّ الأوّل تسليم نفس الواجب عَلَيْهِ بسبب الغَصب، وَالثاني رَدُّ المِثل بعد هلاك المغصوب، وهو إسقاط لِذَلِكَ الواجب بمثل مِن عند المأمور وهو الغَاصب مِن مال نفسه الَّذِي هو حقه.

ثُمَّ تسليم العين فِي الأفعال المؤقتة إِنَّمَا يَكُوْن عند قيام وقتها لِأَنَّهُ أدّاها كما وجبت كما فِي تسليم العين فِي الغصب فَكَانَ أداءً فأمّا إذا فاتت عَن وقتها لَمْ تبق كما وجبت ولها عند المأمور مثل فكانت قضاءً.

وَقد يدخل فِي أقسام الأداء قسم آخر وهو النّفل فإنه أداء؛ إِذ هو تسليم مَا نُدب إليه بالأمر ولأنّه يصحّ أَنْ يقال: أدّى النّفل.

لكنّه لَيْسَ تَسليم نفسِ الواجب؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بواجب فيتراءى ذَلِكَ نقضاً على تعريف الأداء، فقال رحمه الله: «نعم هو أداء لَكِن على قول منْ يقول إِنَّ الأمر حقيقة فِي الإباحة والنّدب» أي: لَا على قول مِن يقول: إِنَّ الأمر حَقيقة فِي الوجوب، وهو قول عامّة العلماء رحمهم الله وَإِذَا لَمْ يكن اداءً على ذَلِكَ القول لَا يَكُوْن نقضاً على مَا ذكر فِي الكتاب مِن تعريف الأداء إِذ مَا ذكر فيهِ هو على القول بِأَنَّ الأمر للوجوب وصار الأداء بحسب الاختلاف قسمين هما تسليم نفس الواجب بالأمر وتسليم عين مَا ندب إليه بالأمر وَالشيء إذا انقسم على قسمين لَا يَكُوْن أحد قسميه نقضاً لِلقسم الآخر وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يرد النفل نقضاً لِأَنَّهُ لَيْسَ بأداء على قول العامّة.

وَأمّا القضاء فَلَا يحتمل هَذَا الوصف أي: وصف النفليّة فَلَا يدخل القضاء فِي النفل لِأَنَّ القضاء يعتمد وجوبَ الأداء والنفل لَيْسَ بواجب بالإجماع فكيف يقضى؟!! وَإِذَا كَانَ

كمَن غصبَ شيئًا لزمَه تسليمُ عينِه وردُّه فيصيرُ به مؤدّيًا، وإذا هلكَ لزمَه ضمانُه فيصيرُ به قاضيًا، وقد يدخلُ في الأداءِ قسمٌ آخرُ وهو النفلُ على قولِ من جعلَ الأمرَ حقيقةً في الإباحةِ والندبِ،

كَذَلِكَ فَلَا يدخل النفل فِي أقسام القضاء.

وَلَا يرد على ذَلِكَ مَا إذا شرع فِي النفل ثُمَّ أفسده فإنه يجب القضاء؛ لأنّا نقول: إنَّ النفل إنَّما يصير واجباً بالشروع فيكون قضاءً للواجب لَا للنفل.

ويدلّ على مَا سبق أَنَّ الأداء هو تسليم نفس الواجب بالأمر إِلَى مستحقّه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨] لِأَنَّ تأدية الأمانات إِلَى أهلها إنَّما يتحقق بتسليم أعيانها إِلَى أربابها لَا بتسليم أمثالها.

وقد تدخل إحدى العبارتين فِي قسم العبارة الأخرى أي: يستعمل كلٌّ مِن لفظ الأداء والقضاء مَكان الآخر بطريق المجاز نسمّي الأداء قضاءً وَالقَضاء أداءً لمناسبةٍ بينهما وهي أَنَّ كلًّا منهما لتفريغ الذّمة عمّا شَغَلت به أَو لإسقاط الواجب.

أمّا استعمال لفظ القضاء فِي الأداء فكقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٠٠] أي: أدّيتُم وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ﴾ [الجمعة: ١٠] أي: أدّيت؛ إذ المراد مِن الصَّلَاة الجُمعة والجمعة لَا تقضي وَفِي ذكر القضاء إشارة إِلَى أَنَّ الأصل هو الظهر. قاله الإِمَام بدر الدّين الكردريّ رحمه الله.

وقوله ﷺ: وَمَا فاتكم فاقضوا[1]. فَإِنَّ المراد هو الأداء؛ لِأَنَّهُ فِي الوقت.

وأمّا استعمال لفظ الأداء فِي القضاء فكقولهم: أدّى الدينَ أي: قضىَ؛ لِأَنَّ الدّيون تُقضى

(١) صحيح ابن خزيمة (٣/ ٣)، برقم (١٥٠٥) ونصه: «إذا أُقِيمَتِ الصَّلاَةُ فَلاَ تَأْتُوهَا وَأَنْتُمْ تَسْعَوْنَ ائْتُوهَا وَأَنْتُمْ تَمْشُونَ عَلَيْكُمُ السَّكِينَةُ، فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا، وَمَا فَاتَكُمْ فَاقْضُوا».

فأمّا القضاءُ فلا يحتملُ هذا الوصفَ. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]، وقد يدخلُ إحدى العبارتين في قسمِ العبارةِ الأخرى، فسمي الأداءُ قضاءً؛ لأنّ القضاءَ لفظٌ متّسعٌ،

بأمثالها لَا بأعيانها فَكَانَ قضاءً لَا أداءً، ولأن لفظ القضاء مُتّسِعٌ بكسر السين لِأَنَّ الاتساع معناه: فَرَاخ شُدَنْ، فَلَا يجِيء مِنْهُ اسم المفعول وَإِنَّمَا قلنا إِنَّهُ مُتّسعٌ لِأَنَّهُ استُعمِل بمعنى الحكم كقوله تعالى ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] أي: حكم وبمعنى الفراغ كقوله تعالى ﴿فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ﴾ [الأحقاف: ٢٩]، أي: فُرِغَ مِن تلاوته، وبمعنى الإمضاء كقوله تعالى: ﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢]، أي: أمض مَا أنت تُمْضِي مِن أمور الدنيا وَبمعنى الأداء كما سبق ذكره وبمعنى فصل الحكم كقوله تعالى ﴿إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ١٤] وَكَمَا يقال: قضى الحاكم أي: فصل فِي الحكم وبمعنى الإحكام كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ له كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٤٧] أي: أحكمه وبمعنى قَطع الشيءَ مَع إحكام كقول أَبِي ذُؤَيب:

وعَليهمــا مَســرودتان قَضاهمــا ...[1]

أي: قَطعَ وأحكم صنعهما وبمعنى إسقاط الواجب كما يقال قَضى دينَه أي: أسقطه.

وَإِنَّمَا ذكر لفظ الاتّساع ههنا لمقابلة مَا ذكر مِن لفظ الأداء فَإِنَّ فِي استعماله مكان القضاء تخفيفًا حَتَّى لَمْ يذكر ذَلِكَ فِي معنى القضاء إِلَّا عند قضاء الدين بخلاف لفظ القضاء فإنه يُستعمل فِي معنى الأداء استعمالاً ظاهراً.

(١) من الكامل، من قصيدته التي مطلعها:

أَمِنَ المَنُــونِ ورَيْبِهــا تَتَوَجَّعُ ... والدَّهْرُ ليــسَ بِمُعْتِبٍ مَنْ يَجْزَعُ

وتمام البيت:

وعليهما مَسْــرُودَتانِ قَضَاهُما ... دَاوُودُ أو صَنَــعَ السَّــوَابغَ تُبَّعُ

المفضليات (ص: ٤٢٨).

وقد يُستعملُ الأداءُ في القضاءِ مقيّدًا؛ لأنّ الأداءَ خصوصًا بتسليمِ نفسِ الواجبِ وعينِه؛ لأنّ مرجعَ العبارةِ إلى الاستقصاءِ وشدّةِ الرعايةِ كما قيلَ في الثلاثيِّ منه: الذئبُ يَأْدُو لِلغزالِ يَأْكُلُهُ أي: يحتالُ ويتكلّفُ فيختلُه. وأما القضاءُ فإحكامُ الشيءِ نفسِه لا ينبئُ عن شدّةِ الرعايةِ.

ثُمَّ إِنَّ مَا ذكرناه مِن مَعاني القضاء موجود فِي الأداء فجاز استعمال القضاء فِي الأداء حَتَّى يجوز الأداء بنيّة القضاء والقضاء بنيّة الأداء فِي الأصحّ دَلّ عَلَيْهِ مَا ذكره محمّد رحمه الله فِي رجل اشتبَه عَلَيْهِ شهر رمضان وَلَيْسَ عنده مُسلم يسأل مِنْهُ فتحرّى وصام شهراً ثُمَّ تبيّن بعد مَا مضى ذَلِكَ الشهر أَنَّهُ غيرُ رمضان قَالَ: إِنْ كَانَ قبل رمضان لَا يجوز لِأَنَّ الأداء قبل السّبب لَا يجوز وإن كَانَ بعد رمضان يجوز وَهَذَا قضاء بنيّة الأداء كذا فِي فتاوى قاضي خان وشرح الطحاوي(١).

وقد يُستعمل الأداء فِي القضاء مقيّداً أي: بقرينة تدلّ على القضاء وهي التصريح بالدين كما يقال: أدّى مَا عَلَيْهِ مِن الدّين أي: قضاه؛ لِأَنَّ الدّيون يقضى بأمثالها لَا بأعيانها؛ إذ لَا يتصوّر قضاء عين الدّين؛ لِأَنَّ الدين عبارة عَن وصف شرعيّ فِي الذّمة يظهر أثره عند المطالبة، وَمَا يؤديه المديون أعيان وجواهر وَالأعيان لَا تَكُوْن / س:٤٤/ عين الأوصاف، بَل الدين مثل للعين مآلاً مِن حيث الماليّة وإن لَمْ يكن مثل لها حَالاً، وَإِذَا ثبت ذَلِكَ فتقييد الأداء بالدين دليل على أَنَّ المراد مِنْهُ القضاء مجازاً؛ لالتقاء الأداء والقضاء فِي معنى إسقاط الواجب كما مَرّ.

وَعَن هَذَا قالوا: آخر الدينين يَكُوْن قضاءً عَن الأوّل.

وأمّا إذا لَمْ يُصرّح بالأداء حالة الاستعمال فيُحمل الأداء حينئذ على حَقيقته وهي تسليم

---

(١) وهو قول مالك والثوري والشافعي. ينظر: مختصر اختلاف العلماء (٢/ ٣٨)، فتاوى قاضيخان (١/ ١٧٧).

نفس الواجب، كما لَو قيل: أدّى مَا عَلَيْهِ مِن الصَّلَاة، وَكَذَا فِي أداء الأمانات والغصوب يُحمل الأداء على حقيقته، لَكِن حقيقة كلّ واحد مِن الأداء وَالقضاء متغايرة، فَإِنَّ للأداء خصوصاً بتسليم نفس الواجب وَعينه؛ لِأَنَّ مرجع عبارة الأداء إِلَى الاستقصاء لكونه تسليماً لعين الواجب وَإِلى شدّة الرّعاية لتقيّده بالوقتِ كما قَالَ الشاعر فِي الثلاثيّ مِن الأداء:

الذئبُ يأدو للغزالِ يَأكُلُه[1]

الأدْوُ والأدْيُ مَصدر أدوتُ له وَأديتُ أي: خَتلتهُ وخدَعتُه وَمعناه: الذئبُ يُراعِي حضور الغزال شدّة الرّعاية ويحتال فِي طلب الفرصة ويتكلّف فِي ذَلِكَ فيختله، أي: يخدعه ليأكله[2].

وَهَذَا الشعر يَضرب مثلاً فِي مقاساة المرء فِي الشيء ومعاناته لرجاء نفع يَعود عَلَيْهِ فِي عاقبته[3].

«وَأمّا القضاء فإحكام الشيء نفسه» بكسر الهمزة وضم «نفسه» تأكيداً للإحكام لَا يُنبئ عَن الاستقصاء وشدّة الرعاية بَل عَن معنى التقصير مِن المأمور بإقامة مثل مِن عنده مقام المأمور بعد فواته، فَلِذَلِكَ استُعمل فِي تسليم مثل الواجب، وَإِنَّمَا قَالَ فِي الثلاثيّ مِنْهُ أي: مِن الأداء لِأَنَّ لفظ الأداء مشترك بين الثلاثيّ والمزيد منه، يقال: أدّى تأديةً وأداءً، كما يُقال: بيّن بياناً فَلَا يختصّ الأداء حينئذ بالثلاثي فجاز تقييده به إِلَّا أَنَّ الفعال فِي باب المزيد اسم للمصدر كالسّلام والكلام فإنّهما اسمان للتسليم والتكليم لَا مَصدرٌ، وَفِي الثلاثيّ مَصدر كالذّهاب ويؤيّده مَا قاله الجوهريُّ فِي الصّحاح: أدّى دينَه تأديةً أي: قضاه والاسم الأداء[4].

***

(١) من الرجز، ولم أقف على من نسبه.
العين (٨/ ٩٥)، لسان العرب (١٤/ ٢٤).

(٢) ينظر العين (٨/ ٩٤).

(٣) نصّ المثل: الذئب يأدو للغزال. الأمثال لابن سلام (ص: ٨٢)، جمهرة الأمثال (١/ ٤٥٨)، مجمع الأمثال (١/ ٢٧٧).

(٤) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٦/ ٢٢٦٦).

واختلفَ المشايخُ في القضاءِ أيجبُ بنصٍّ مقصودٍ أم بالسببِ الذي يُوجبُ الأداءَ؟ فقال بعضُهم: بنصٍّ مقصودٍ؛ لأنّ القربةَ عُرفتْ قربةً بوقتِها،

[هل القضاءُ بنصٍّ مقصودٍ أم بالسبب الذي أوجبَ الأداءَ]

قَالَ رحمه الله: (واختلف المشايخ رحمهم الله فِي القضاء) إلى قوله: (فَضل الوقت)

أقول: اختلف المشايخ رَحمهم الله فِي أَنَّ العبادة إذا لَمْ تُفعَل فِي وقتها لعذر أو لغيره فوجوب قضاؤها هَل يجب بنصّ مقصود أم بالسبّب الَّذِي يوجب الأداء؟ وَالمراد مِن السبّب ههنا العلّة لِأَنَّ السبّب الحقيقيَّ لَا يُضاف إليه الحكم على مَا يجيء بيانه فِي باب السّبب، والمراد مِن النّص هو السبّب، ولكنّ النّص المقصود يُقدّر أَنَّ القضاء بسبب مقصود فأضاف الوجوب إِلَى النّص باعتبار تقديره وإعلامه، أو لِأَنَّ الحكم لَمّا ثبت بسببه وطولب أداؤه بالنّص قام النّص مقام السّبب فأطلق على السبب اسم النّص.

وَقِيْلَ: إِنَّ القضاء يجب بنص مقصود أي: بسبب مقصود عرّفه النّص أَنَّهُ سبب، وَهَذَا كما يقال: إِنَّ وجوب الصَّلَاة والزكاة ثبت بقوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وفيه تساهلٌ؛ إِذ وجوبها بدلوك الشمس وملك النّصاب، وَهَذَا مُطالبُ مَا ثبت فِي الذّمة بسببه كالثّمن يجب فِي ذمّة المشتري بسبب الشراء، ثُمَّ يُطالَب بأداء مَا وجب عَلَيْهِ بالشراء السابق وَقد صرّح الإِمَام الأرسابنديّ رحمه الله فِي مختصر التقويم بِمَا ذكرناه، وَإِذَا عُرف ذَلِكَ فنقول:

قَالَ بعض المشايخ: يجب بنص مَقصود، وَبِهِ قَالَ العراقيّون مِن مشايخنا رحمهم الله، وَإِلَيْهِ ذهب بعض العلماء مِن أصحاب الشَّافِعِيّ رحمه الله حيث قالوا: إِنَّ القضاء يجب بأمر جديد وهو مذهب المعتزلة(١).

(١) وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين، وأكثر الشافعية وبه قال الباجي والقاضي الباقلاني. ينظر: التقريب =

وإذا فاتتْ عن وقتِها ولا يُعرفُ لها مثلٌ إلا بالنصِّ كيف يكونُ لها مثلٌ بالقياسِ وقد ذهبَ وصفُ فضلِ الوقت.

قالوا: إنَّ القربةَ عُرفت قربةً بوقتها، إِذ فِي التنصيص على التوقيت إظهار فضيلة الوقت، وَلِهَذَا لَا تكون قُربةً قبل وقتها، بَل تكون مَعصيةً وَتلك الفضيلةُ لَا تحصل بعد مضي الوقت فَإِذَا فاتت عَن وقتها لَا يُعرَف لها مثل إِلَّا بدليل آخر وهو النَّص؛ إِذ العقل لَا مدخل له فِي معرفة كيفيّات العبادات وَكميّاتها، وَالكلام فِي عبادة مُكيّفة وهي شرعيّتها فِي وقت مقدّر، وَلِإن العقل وإن عَرف أَنَّ شكر النعمة حسن وكُفارانها قبيح وأنّ التعظيم لله تعالى حَسنٌ وتركه قبيح لَكِن لَمْ يَعرف أَنَّ التعظيم وشكر المنعم بماذا يقع وترك ذَلِكَ بماذا يتحقّق، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فالأمر مَتَى ورَد مقيّدًا بوقت كَانَ كون المأمور به عبادة مقيّداً بِذَلِكَ الوقت عَرف ذَلِكَ بورود الأمر.

أَلَا تَرَى إِلَى قوله ﷺ: مَن فاتَه صومُ يومٍ مِن رمضانَ لَمْ يقضِهِ صيامُ الدهرِ كلِّهِ[1].

وَذَلِكَ لذهاب فضل الوَقت على وجه لَا يمكن تدارُكه وَذَلِكَ يقتضي أَنْ لَا يجب القضاء؛ لِأَنَّهُ لَا مِثلَ له كعبادة لَيْسَ لها مثلٌ عند المؤدّى كما إذا تمكّن فِي الصَّلَاة نقصان بترك الاعتدال فِي الأركان فإنه لَا يضمن ذَلِكَ النقصان بشيءٍ، وَكيف يُعرَف للقربة المذكورة مثل بالقياس وقد ذهب وَصف فَضل الوقت وهو أَنَّ أداء العبادة فِي وقتها أفضل مِن أدائها فِي غير وقتها بالإجماع، وَشرط وجوب الضمان المماثلةُ بين الضمان والمضمون، وَلَا مماثلة بينهما، فينبغي أَنْ لَا يجب وقد وجب مَع ذلكَ، فعُرف أَنَّهُ إِنَّما وجب بنص آخر، وَبهذا تبيّن أَنَّ قوله تبارك وتعالى:

= والإرشاد (الصغير) (٢/ ٢٣٣)، المعتمد (١/ ١٣٥)، العدة في أصول الفقه (١/ ٢٩٣)، التبصرة في أصول الفقه (ص: ٦٥)، أصول السرخسي (١/ ٤٥)، قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٩٢)، المنخول (ص: ١٨٨)، ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٢٢٠)، البحر المحيط في أصول الفقه (٣/ ٣٣٣).

(١) مسند أحمد (١٦/ ١٠١)، برقم (١٠٠٨١) بلفظ: «مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا فِي رَمَضَانَ مِنْ غَيْرِ مَرَضٍ، وَلاَ رُخْصَةٍ، لَمْ يَقْضِ عنه صِيَامُ الدَّهْرِ كُلِّهِ، وَإِنْ صَامَهُ»، وبنحوه في السنن الكبرى للنسائي (٣/ ٣٥٧)، برقم (٣٢٦٥).

وقال عامّتُهم: يجبُ بذلكَ السببِ، وبيانُ ذلكَ أنّ اللهَ تعالى أوجبَ القضاء في الصوم بالنصّ فقال: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وجاءتِ السّنّةُ بالقضاءِ في الصلاةِ

﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] فِي قضاء الصوم وقوله ﷺ: مَن نام عَن صلاةٍ أَو نَسِيَها فليُصلّها إذا ذكرها فَإِنَّ ذَٰلِكَ وقتُها[١]. فِي قضاء الصَّلاَة نصٌّ / ج:٨١/ غير مَعقول المعنى.

وقد استدلّوا أيضاً بِمَا ذكر محمد بن الحسن رحمه الله فِي الجامع الكبير أَنَّ مَن نذر أَنْ يعتكف شهر رمضان فصام ولم يَعتكف ثُمَّ قضى اعتكافَهُ فِي رَمضانَ الثاني لَا يجزيه عَن المنذور[٢].

وَلَو كَانَ وجوبُ القضاء بالسّبب الَّذِي يُوجب الأداء لجاز؛ لِأَنَّ الثاني مثل الأوّل فِي كون الصوم مشروعاً فيهِ مُستحقاً عَلَيْهِ، وَشرطُ الاعتكاف الواجب هو الصّوم الَّذِي يثبت ضِمناً لَا قصداً، ولمّا لَمْ يجز عرفنا أَنَّ وجوب القضاء بدليل آخر وسيأْتِي ذكر ذَٰلِكَ على التمام.

قَالَ رحمه الله: (**وَقَالَ عَامّتُهم يجب بِذَٰلِكَ السّبب**) إلى قوله: (**مِن الصَّلَاة والصّيام وَالاعتكاف**)

أقول: ذهَب أكثر مشايخنا رَحمة الله عَلَيْهِم إِلَى أَنَّهُ يجب القضاء بالسّبب الأوّل[٣]، وَبِهِ قالت الحنابلةُ[٤]، وَبيان ذَٰلِكَ أي: وَبيان مَا ذكرناه مِن صورة النّزاع أَنَّ النّص الوارد فِي

---

(١) عن أنس بن مالك، عن النبي ﷺ قال: «من نَسِيَ صلاةً فلْيصَلّها إذا ذكرها، لا كفّارة لها إلا ذلك». صحيح البخاري (١/ ١٢٢)، برقم (٥٩٧)، صحيح مسلم (١/ ٤٧٧)، برقم (٦٨٤)، ورواه الطبراني والدارقطني والبيهقي بلفظ: «مَنْ نَسِيَ صَلَاةً، فَوَقْتُهَا إذا ذَكَرَهَا». المعجم الأوسط (٨/ ٣٤٩)، برقم (٨٨٤٠)، سنن الدارقطني (٢/ ٢٩٨)، برقم (١٥٦٥)، السنن الكبرى للبيهقي (٢/ ٣١٠)، برقم (٣١٨٣).

(٢) الجامع الكبير (ص: ١٤).

(٣) وبه قال الجصاص، وقال السرخسي: وهو الأصح. ينظر: الفصول في الأصول (٢/ ١١٣)، أصول السرخسي (١/ ٤٦).

(٤) ينظر: العدة في أصول الفقه (١/ ٢٩٣)، روضة الناظر وجنة المناظر (١/ ٥٧٧ –٥٧٨).

قال النبيُّ عليه السلام: (مَنْ نامَ عنْ صلاةٍ أو نَسِيَها فَلْيُصَلِّها إذا ذكَرَها؛ فإنَّ ذلكَ وقتُها) فقلنا نحن: وجبَ القضاءُ في هذا بالنصِّ وهو معقولٌ، فإنّ الأداءَ كان فرضًا، فإذا فاتَ فاتَ مضمونًا وهو قادرٌ على تسليمِ مثلِه من عندِه؛

قضاء الصّوم والصّلاة وَرد موافقاً للقياس عند عامّة علمائِنا رحمهم الله، ووَرد مخالفاً له عند البعض فَلَا يصحّ تَعليلهُ.

بيان قول العامّة هو أنَّ الله تعالى أوجب القضاء فِي الصّوم بالنّص وهو قوله تعالى ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] وَجاءت السُّنَّة بالقضاء فِي الصَّلَاة وهي قوله ﷺ: مِن نام عَن صَلاة أو نسيها. الحديث.

وقلنا نحن: وجب القضاء فِي هَذَا بالنّص أي: أصل وجوب القضاء ثبت بالنّص الوارد فِي الصّوم والصّلاة؛ إِذ لولا هو لما عرفنا وجوب القضاء، ووجوب القضاء بِذَلِكَ النّص مَعقول المعنى، فَإِنَّ الأداء كَانَ فرضاً فِي الوقت بالأمر، فَإِذَا فات الأداء فات مَضموناً؛ لِأَنَّ الحق لَا يَسقُط إِلَّا بإسقاط مِن له الحقُّ أو بتسليم مَن عَلَيْهِ، وَلم يُوجَد واحد منهما فبقى عَلَيْهِ بعد خروج الوقت؛ إِذ خروج الوقت لَا يصلح مسقطاً لأداء الواجب فِي الوقت لِأَنَّ به يتحقق تَركُ الامتثال عند عدم التسليم وترك الامتثال لَا يَكُوْن مُسقطاً بَل هو مقرر مَا على المكلّف مِن العهدة وَالضمان فيما له قدرة على إتيان مثِله مِن عنده؛ لأنا نعلم يقيناً أَنَّ الوقت لَيْسَ بمراد، بَل المراد هو العبادة ومَعناها العَملُ على خلاف هوى النفس الأمّارة بالسُّوء؛ لتعظيم أمر الله تعالى، وَذَلِكَ لَا يختلف باختلاف الأوقات فيثبت بِذَلِكَ أَنَّ الأداء إذا فات فات مضموناً، وَمَن عَلَيْهِ الحقُّ ههنا قادر على تسليم مثل الفائت مِن عنده بسبب كون النفل مشروعاً له مِن جنس الفائت وهو الصّوم والصَّلَاة، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ أمر بصَرف ما لَه إِلَى مَا عَلَيْهِ كما فِي حقوق العباد وَسقط فضل الوقت إِلَى غير مثل وضمان لأجل العجز عَن تَحصيله، وَذَلِكَ أمر مَعقول؛ إِذ لَا مثلَ له عند الفوات فيجب عَلَيْهِ أصل الواجب للقدرة

لكونِ النفلِ مشروعًا له من جنسِه أمرٌ بصرفِ ما لَه إلى ما عليه، وسقطَ فضلُ الوقتِ إلى غيرِ مثْلٍ وإلى غيرِ ضمانٍ إلا بالإثمِ إنْ كان عامدًا؛ للعجز. فإذا عقلَ هذا وجبَ القياسُ به في قضاءِ المنذوراتِ المتعيّنةِ من الصلاةِ والصيامِ والاعتكافِ،

عَلَيْهِ، وَيسقط فضل الوقت الَّذِي هو وصف للعجز عنه فَلَا يبقى مَضموناً عَلَيْهِ إِلَّا بحق الإثم فإنه يأثم إذا تعمّد الفوات، والوصف تبعٌ للأصل، فَلَا يوجب انعدامهُ انعدامَ الأصل.

أَلَا تَرَى أَنَّ الأمر فِي حقوق العباد هكذا فَإِنَّ فِي غصب المثليّ يجب المثل صورة وَمعنىً، وَإِذَا عجز عَن تسليم الصورة سقطت الصورة للعجز ويجب عَلَيْهِ القيمةُ وإن لَمْ يكن مثلاً له مِن كلّ وجهٍ(١)، وَإِذَا وجب عليه ثمّة ما لَه قدرةٌ عليه فلَأنْ يَسقطَ عنهُ مَا لاَ يقدر عَلَيْهِ فِي حقوق الله تعالى أولى، أَلَا تَرَى أَنَّ النّسيانَ يصلحُ عذراً فِي حقوق الله تعالى دونَ حقوق العباد، ولمّا صلحَ العجزُ عَن فضلِ الوقتِ عذراً في حقوق العباد كان أَنْ يصلحَ عذراً فِي حقوق الله تعالى بالطّريق الأولى؛ لِأَنَّهُ أكرم وَأرحم، وَإِذَا عُقلَ هَذَا المعنى فِي المنصوص عليه وهو قضاء الصّوم وَالصّلاة على مَا ذكرناه فيتعدّى به الحكم منهُ(٢) إِلَى الفروع كقضاء المنذورات المتعيّنة مِن الصَّلَاة وَالصّيام وَالاعتكاف، كما إذا قَالَ: لله تعالى عليّ أَنْ أُصليَ هذا اليوم أَو أصومَ هَذَا الشهر أَو أعتكفَه، فمضى اليوم وَلم يُصلّ ومضى الشهرُ ولم يصم ولم يعتكف أَنَّ القضاء يجب بالاتفاق، لَكِن على قول أكثر مَشايخنا رحمهم الله بالنّذر، وَعَلَى قَول العراقيّين وَمَن تابعهم بالتفويت.

فَإِنْ قيل: لما وجب القضاءُ فِي الصّوم والصّلاة بالنّص كَانَ وجوبُه مضافاً إِلَى النّص فما وجهُ قولِكم القضاءُ يجب بالسّبب الَّذِي يوجب الأداء؟ قلنا: النّصُّ الموجب للقضاء مُقرِّرٌ لما قلنا؛ لِأَنَّهُ تبيّن أَنَّ الواجب لَمْ يسقط بخروج الوقت، وإضافة الوجوب إِلَى النّص لَا يقدح

---

(١) ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٧/ ١٥٠).

(٢) منه: ساقط من س.

وهذا أقيسُ وأشبهُ بمسائلِ أصحابِنا، ولهذا قلنا في صلاةٍ فاتت عن أيامِ التشريق وجبَ قضاؤُها بلا تكبيرٍ؛ لأنه لا تكبيرَ عندَه في سائر الأيام، ثمّ لم يسقطْ ما قدرَ عليهِ بهذا العذرِ،

فِي إضافته إِلَى السّبب الموجب[1] للإداء، ألاَ تَرَى أنَّ الثمنَ يجبُ فِي ذمّة المشتري ثُمَّ يُطالَب بأداء مَا عليهِ بالسّبب السابق وهو الشراء، فكذلكَ ههنا يجوز أَنْ يجب القضاء بالسّبب الموجب للأداء ثُمَّ يطالب ذلكَ بالأمر الموجب للقضاء.

أو نقول: يُضاف وجوبُ القضاء إِلَى النّص لكونه مُتيقّناً فِي الإيجاب، وَمَا ذكرناه من أَنَّ القضاء يجب بالسّبب الموجب للأداء مَعقول فيُصار إليه عندَ عدم النّص، كما فِي المعنى المؤثر للحكم، فَإِنَّ الحكمَ يضافُ إِلى النّص / س:٤٥/ عندَ وجوده، ويضاف إِلَى المعنى المؤثر عند عَدمه. كذا قَالَ الأستاذ مولانا حميد الدين الضّرير رحمه الله[2].

قَالَ رحمه الله: **(وَهَذَا أَقيَسُ وَأشبهُ بمسائل أصحابنا) إلى قوله: (بِهَذَا العُذر)**

أقول: الَّذِي عَلَيْهِ أكثر مشَايخنا رحمهم الله مِن أَنَّ القضاء يجب بالسّبب الَّذِي يوجب الأداء أقيسُ بمسَائِل أصحابنا رحمهم الله وأشبهُ بأصولهم، فإنهم قالوا: إنَّ صلاة الليل إذا فاتت فتقضى بالنهار بالجماعة يجهر الإمام بالقراءة، بخلاف ما إذا قضى منفردًا، وإذا فاتت صلاة النهار فيقضي بجماعة فِي اللّيل خافت الإِمَام بالقراءة[3]، وَمَن فاتَتهُ صلاة في السّفر فيقضي فِي الحضر بعد الإقامة يُصلّي ركعتين، وإنْ فاتته حين كانَ مقيماً فيقضيها فِي السفر يصلّي أربعًا[4]، وذلكَ يقرّر أَنَّ القضاء يجب بالسّبب الَّذِي يجب به الأداء حيث يُقضى بصفة

(١) في ج: الموجوب.
(٢) فوائد البزدوي (١/ ٣٢١).
(٣) ينظر الهداية في شرح بداية المبتدي (١/ ٤٥).
(٤) ينظر بدائع الصنائع فِي ترتيب الشرائع (١/ ٢٤٧).

كانت فِي الوقت وبقيت تلك الصّفة، وبقاء ما ثبتَ لا يفتقر إِلَى دليل جديد بل إِلَى الموجب السّابق، ولأجل ما سبق وهو أَنَّ ما قدر عليه يبقى وما عجز عنه يسقط قلنا فِي صلاة فاتت عَن أيّام التشريق: وجب قضاؤها بعد تلكَ الأيّام بلا تكبير عقيبها[1]؛ لِأَنَّهُ لاَ يكبر عندَ القاضي بطريق الجهر فِي سائر الأيّام؛ إِذ الفصلُ بين الفرض والسنّة غير مشروع. [قاله الإِمَام بدر الدّين الكرديّ رحمه الله، أَو لِأَنَّ الجهر بالتكبير عقيب الصَّلَاة غير مشروع][2] للعيد فِي غير[3] أيّام التكبير بَل هوَ منهيّ عَنهُ لكونه بدعةً فيسقط بالفوات، ثُمَّ لَمْ يَسقُط مَا قدر عَلَيْهِ القاضي وهو أصل الصَّلَاة بِهَذَا العذر وهو سقوط التّكبير؛ لِأَنَّ مَا قدر عَلَيْهِ مشروع له بعد أيّام التكبير فيبقى[4].

فَإِنْ قيل: ينبغي أَنْ لَا يسقط عَنهُ أصل التكبير سرّاً لقدرته عَلَيْهِ وَيَسقط وَصف الجهر لعجزه عنه، قلنا: لَا يصحّ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ شرعيّة التكبير جهراً فِي أدبار الصلوات أيامَ التكبير مخصوصة بِهَا على مخالفة القياس؛ لِأَنَّهُ يؤدّي إِلَى الفصل بين الفرض والسنّة فِي مثل الظهر، والفصل بين ذلكَ غير مَشروع، ثُمَّ هو وإن قدرَ على التكبير سرّاً لَا يقدر على الفصل بينهما شرعاً فسقط التكبير سرّاً وجهراً للعجز.

---

(١) ينظر مختصر اختلاف العلماء (١/ ٣٢٤).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٣) غير: ساقطة من س.

(٤) لمسألة نسيان الصلاة والتكبير صورٌ، أحدها: لو نسي صلاة في أيام التشريق فذكرها بعد أيام التشريق فقضاها لم يكبر عقيبها، والثانية ما إذا نسي صلاة في غير أيام التشريق ثم قضاها في أيام التشريق، والثالثة ما إذا نسيها في أيام التشريق وقضاها في أيام التشريق من السنين القادمة، ففي هذه الحال لا يكبر؛ لأن التكبير مؤقت بوقت مخصوص فلا يقضي بعد مضي ذلك الوقت كصلاة الجمعة ورمي الجمار، وهذا؛ لأن ما يكون سنة في وقته يكون بدعة في غير وقته، وإذا كان يقضي في أيام التشريق صلاة نسيها قبله فالقضاء بصفة الأداء، والرابعة إذا نسيها في أيام التشريق، وقضى في أيام التشريق في تلك السنة كبر عقيبها عندهما المنفرد والجماعة فيه سواء، وعند أبي حنيفة – رضي الله عنه – إذا كانوا جماعة كبروا؛ لأن وقت التكبير باق والقضاء بصفة الأداء، فهو نظير رمي الجمار إذا تركها في اليوم الأول والثاني يقضيها في اليوم الثالث. ينظر المبسوط للسرخسي (٢/ ٩٧)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١/ ١٩٨).

ويتفرّعُ من هذا الأصلِ مسألةُ النذرِ بالاعتكافِ في شهرِ رمضانَ إذا صامَه ولمْ يعتكفْ أنه يقضي اعتكافَه ولا يجزي في رمضان آخرَ قالوا: إنّ القضاءَ إنّما وجبَ بالتفويتِ ابتداءً لا بالنذرِ، والتفويتُ سببٌ مطلقٌ عن الوقتِ، فصارَ كالنذر المطلقِ،

فَإِنْ قيل: على هَذَا ينبغي أَنْ لَا يقضي صَلاة المغرب إذا فاتت عَن وقتها / ج:٨٢/ لِأَنَّهُ لَيْسَ عند مِن يقضيها ثلاث ركعاتٍ نفلاً، وَالقضاء صَرفُ ما له إِلَى مَا عَلَيْهِ على مَا مرّ، قلنا: القياس يقتضي ذَلِكَ، لَكِن عموم قوله ﷺ: مِن نام عَن صلاةٍ أو نسيها فليُصلّها إذا ذكرها.تَناولَ صَلاة المغرب كما تَناول غيرَها، وَلَا مدخلَ للقياس مَع وجود نص يخالفه؛ لِأَنَّ الوتر نفل عندهما وهي ثلاث ركعات، وعند أَبِي حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ وإن كَانَت واجبةً فآثارُ النفليّة فيهَا ظاهرةٌ مِن وجوب القراءة فِي الرّكعات كلّها وعدم استبدادها بوقت على حدة وعدم الأذان والإقامة فيهَا فَكَانَ الاحتياط فِي القضاء لكون النفل بثلاث ركعَاتٍ فِي مَلكته فِي الجملة.

فَإِنْ قِيلَ: مَا وجه القضاء بالجماعة إذا فاتت صَلاةٌ عَن جماعة فقضَوها بالجماعة مَع أنّه غير قادر على أداء النفل بالجماعة فِي النهار وَكَذَلِكَ سقوط القراءة فِي الأخريين فِي قضاء مَا فاته مِن فريضة ذات أربع مَع أَنَّهُ لَيْسَ عند المفوت أربع ركعات مِن نَفلٍ لَا يقرأ فِي الأخريين مِنْهُ فلم يكن القضاء فِي هَاتين المسألتين صرف مَا له إِلَى مَا عَلَيْهِ.

قلنا: كلتاهما لاعتبار وصف الأداء فِي القضاء على مَا سبق، فَلَمَّا كَانَت الصَّلَاة الَّتِي فاتت عَن وقتها مَوصوفة بهاتين الصفتين فِي حال الأداء بقيت كَذَلِكَ فِي حال القضاء؛ إذ القضاء يجب بالسّبب الَّذِي يجب به الأداء، وَلِأَنَّ إطلاق قوله ﷺ: مِن نامَ عَن صلاة أو نسيها... الحديث يقتضي رعاية هذين الوصفين فِي حالة القضاء كما فِي حالة الأداء؛ فَإِنَّ الضمير فِي «فليُصلّها» راجع إِلَى الصَّلَاة الَّتِي فوّتها بجميع صفاتها، وَمِن صفتها الكاملة فِي حال الأداء الجماعة وترك القراءة فِي الأخرين، فكذا فِي حال القضاء.

قَالَ رحمه الله: (ويتفرّع مِن هَذَا الأصل النذرُ بالاعتكاف في شهر رمضان) إلى قوله: (وبالتفويت أخرى)

لكنّا نقولُ: إنّما وجبَ القضاءُ في هذا بالقياسِ على ما قلنا لا بنصٍّ مقصودٍ في هذا البابِ، وإذا ثبتَ هذا لم يكن بدٌّ من إضافتِه إلى السببِ الأوّل، ألا ترى أنّه يجبُ بالفوات مرةً وبالتفويت أخرى،

أقول: يتفرع عن هذا الأصل أي: مِن هَذَا الاختلاف وهو الاختلاف السّابق فِي القضاء وَجه تخريج مسألة النذر بالاعتكاف فِي شهر رمضان إذا صامَ الشهرَ ولم يعتكف أَنَّهُ يقضي اعتكافه، وَلَا يُجزئ القضاء فِي شهر رمضان الآخر عَن المنذور بالاتفاق، فقال القائلون بِأَنَّ القضاء يجب بنّص مقصود: إِنَّمَا لَا يُجزئ ذَلِكَ لِأَنَّ القضاء إِنَّمَا وجب ابتداءً بتفويت الواجب عن الوقت لَا بالنذر، بدليل أَنَّهُ إذا صام رمضان واعتكف فيهِ لَا يجب القضاء والنّذر باق، وَإِذَا صام ولم يعتكف يجب القضاء، فدَلّ أَنَّهُ يجب بالتفويت لَا بالنذر، أو لِأَنَّ النذر موجبٌ للأداء وَالقضاء يجب عند فوات الأداء، فَلَا يجب بِمَا يجب بِهِ الأداء؛ لِأَنَّ الشيء الواحد لَا يُوجِبُ شيئين مختلفين والتفويت سبب لوجود القضاء وهو مطلق عَن الوقت؛ إذ لَا يفوت فِي وقت دون وقت، بل يفوت مُطلقًا ويوجب القضاء فِي كلّ الأوقات فصار كالنذر المطلق عَن الوقت، وهو مَا إذا قَالَ: لله عَلَيَ أَنْ أعتكف شهراً فإنه لَا يجوز هناك أَنْ يؤدي اعتكافَه فِي شهر رمضان لكونه أوجب على نفسه اعتكافاً بصوم مضاف إِلَى إيجابه، وَإِذَا لَمْ يجز فِي النذر المطلق فكذا فيما نحن فيهِ؛ لكون التفويت سبباً مطلقاً كهو.

لكنّا نقول: إِنَّمَا وجب القضاء فِي هَذَا أي: فيما سبق مِن مسألة النذر بالاعتكاف فِي شهر رمضان إذا صامه ولم يعتكف بالقياس على مَا قلنا أَنَّ النّص الموجب لقضاء الصّوم والصّلاة لقضاء معقول المعنى فيتعدى الحكم مِنْهُ إِلَى المنذورات المتعيّنة مِن الصَّلَاة والصيام والاعتكاف لَا بنص مقصود فِي الباب، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يكن بدّ مِن إضافة الاعتكاف المذكور إِلَى السّبب الأوّل وهو النذر كما فِي المنذورات المتعيّنة، أَلَا تَرَى أَنَّهُ يجب القضاء بالفوات مرّة بِأَنْ مرض أَو أُغمي عَلَيْهِ الشهر كلّه وهو لَا يَصلح سبباً للقضاء وَالضّمان كهلاك المال فِي باب الزكاة، فإنه لَا يجب الزكاة فيهِ وهلاك الخارج مِن الأرض العُشريّة فإنه

إلا أنّ الاعتكافَ الواجبَ بالنذرِ مطلقًا يقتضِي صومًا للاعتكافِ أثرٌ في إيجابِه، وإنما جاءَ هذا النقصانُ في مسألةِ شهرِ رمضانَ بعارضِ شرفِ الوقتِ،

لَا يجب العشر فِيهِ وكالعبد الجاني إذا مات لَا يوجب الضمان على المولى وكفوات الوديعة بِدُوْنِ تقصير مِن المودَع فِي الحفظ فإنه لَا يوجب الضمان عليهِ ويجب بالتفويت أخرى بِأَنْ لَمْ يصم رمضان وَلم يعتكِف مِن غير عذر وإنهم ساعدونا على وجوب القضاء بالفوات، وهو لَا يصلح سبباً كما مرّ فكَانَ ذَلِكَ حجّة عليهم وظهر أَنَّهُ يجب بالسبب الَّذِي يجب به الأداء لَا بالتفويت لِأَنَّهُ يجب بالفوات كوجوبه بالتفويت.

قَالَ رحمه الله: **(إِلَّا أَنَّ الاعتكاف الواجب مطلقاً) إلى قوله: (لَمْ يتأدّ فِي الرمضان الثاني)**

أقول: هَذَا جواب عَن سؤال مقدّر وهو أَنْ يقال على مَا قرّر ثمَّ أَنَّهُ لَمْ يكن بدّ مِن إضافة الاعتكاف إِلَى السّبب الأوّل ينبغي أَنْ يجوز الاعتكاف فِي رمضان الثاني كما فِي الأوّل لاتحادهما فِي السّبب، وتقرير الجواب أنَّ الاعتكاف الواجب بالنذر المطلق يقتضي صومًا للاعتكاف أثر فِي إيجابه أي: صوماً موصوفاً بكون وجوبه بسبب الاعتكاف الواجب لَا غير؛ لِأَنَّ الصوم شرط الاعتكاف فاستدعاه الاعتكاف كما تستدعي الصَّلَاة الوضوءَ، وشرط الشيء تابع له فالتزام المشروط التزام للشرط كالتزام الصَّلَاة التزام للوضوء، وَإِنَّمَا جاء هَذَا النقصان وهو جواز الاعتكاف بِدُوْنِ صوم للاعتكاف أثر فِي إيجابه فِي مسألة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وهو اتصال الاعتكاف بشهر رمضان وله فضيلة على غيره مِن الشهور، فكَانَ الاعتكاف أقوى مِن الاعتكاف فِي غيره على مَا قَالَ ﷺ: مَن تقرّبَ فيهِ بخصلةٍ مِن خصالِ الخير كَانَ كمن أدّى فريضة فيما سواه، ومَن أدّى فيهِ فريضةً كَانَ كمن أدّى سَبعينَ فريضةً فيما سواه[1].

فكَانَ الاعتكاف فيهِ أفضل فاكتفى فيهِ بصوم غير واجب باعتبار هَذِهِ الفضيلة وَإِذَا كَانَ

(١) جزء من حديث رواه ابن خزيمة. صحيح ابن خزيمة (٣/ ١٩١)، برقم (١٨٨٧).

وما ثبتَ بشرفِ الوقتِ فقد فاتَ بحيثٍ لا يتمكّنُ من اكتسابِ مثلِه إلا بالحياةِ إلى رمضانٍ آخرَ وهو وقتٌ مديدٌ يستوي فيه الحياةُ والموتُ، فلم يثبت القدرةُ فسقطَ فبقيَ مضمونًا بإطلاقِه،

كَذَلِكَ فَإِذَا أدّى الاعتكاف في شهر رمضان حصل عليهِ زيادة شرفٍ فانجبر بتلك الزيادة مَا كَانَ له مِن النقصان في شرطه وهو عدم وجود الصوم القصدي، أو نقول: لصوم شهر رمضان فضلٌ وشرفٌ على سائِر الصّيامات فقام ذلكَ الصّوم بسبب شرفه مقام الصوم القصديّ فاكتفى الاعتكاف الموجود فِي شهر رَمضان بِذَلِكَ الصّوم لزيادة شرفه.

فَإِنْ قِيلَ: فعلى هذين الوجهين يلزم أَنْ يجوز الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقاً فِي شهر رمضان لقيام شرف ذَلِكَ الصوم مقام الصوّم القصديّ وأنه لَا يجوز بالاتفاق، قلنا: لَا يلزم ذَلِكَ لما أَنَّ الشرف الحاصل من القصدي يزداد أثره على الشرف الحاصل من الضمنيّ وإن جلّ خطره، أَلَا ترى أَنَّ النفل بتحريمة مُبتدأة مقصودة أفضل وأكمل مِن نفل حصَل فِي ضمن تحريمة الفرض، حَتَّى إنَّ مصلي الظهر إذا قعد فِي الرابعة ثُمَّ قام إِلَى الخامسة سَاهياً وسجَد ثُمَّ تذكر ضمَّ إليها ركعةً أُخرى وَيَسجد للسهو؛ لِأَنَّهُ دخل فِي النّفل لَا على الوجه المسنون، وهو التحريمة المبتدأة.

فَإِنْ قيل: الأصل فِي الشرط أَنْ يُعتبَر وجوده لتحقق المشروط لَا وجوده قصداً، حَتَّى إنَّ مَن تَوضأ للتبّرد أَو لتعليم الوضوء أَو لغيرهما يجوز به الصَّلَاة، وَكَذَا لَو لَبس الثوب لستر عورته عَن النّاس أَو للحرّ والبَرد يجوز به الصلاة والصوم شرط جواز الاعتكاف الواجب فلم شرط في صوم الاعتكاف وجوده لأجل الاعتكاف قصداً حَتى لَمْ يصحّ اعتكافه فِي شهر رَمضان عن اعتكاف أوجبَ على نفسه مطلقاً لعدم صوم مقصود للاعتكاف، قلنا: ذاك هو الأصل فيما إذا لَمْ يكن الشرط /ج:٨٣/ عبادةً مقصودةً في وَقت مِن الأوقات كما فِي تِلْكَ النظائِر، ولِهَذَا اشترط الشَّافِعِيّ رحمه الله النيّةَ في الوضوء باعتبار أَنَّهُ عبادة مَقصودة

وكان هذا أحوطَ الوجهين؛ لأنّ ما ثبتَ بشرفِ الوقت من الزيادةِ احتملَ السقوطَ، فالنقصانُ والرخصةُ الواقعةُ بالشرف لَأنْ يحتملَ السقوطَ والعودَ إلى الكمال أولى، وإذا عاد لم يتأدَّ في الرمضان الثاني،

عنده بخلاف سَائِر شروط الصَّلَاة(١)، فأمّا الصّوم فإنه ركن من الأركان الخمسة فِي الدّين، فَلَمَّا شُرِط للاعتكاف بالدّليل شُرِط القصد فيهِ أيضًا ليقع الفَرق بينه وبين سائر الشروط /س:٤٦/ أو لِأَنَّ الوضوء مهما وجب لغيره، فَكَانَ شرطاً محضًا وَلِهَذَا لَمْ يصح النّذر به لكونه غيرَ مَقصود فيشترط وجوده لَا وجوده قصداً كما فِي سَائِر الشروط من استقبال القبلة وسَتر العورة فجاز أَنْ ينوب أحدُهما عن الآخر، أمّا الصوم فتارةً يجب لعينه؛ لِأَنَّهُ عبادة مقصودة حتى وجب بالشروع وَالنذر، ومرّة يجب لغيره، وَمَا وجب لعينه لا ينوب عن غيره، فثبت أَنَّ النقصان المذكور إِنَّمَا جاء بسبب العَارض وهو شرَف الوَقت فسقط مقتضىَ الاعتكاف وهو الصّوم الَّذِي يَكُوْن للاعتكاف أثر فِي إيجابه بعارض شرف الوقت وَالَّذي ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيثُ لَا يمكن اكتساب مثله إِلَّا بسبب الحياة إِلَى رمضان آخرَ وهو وقت مَديد يَستوي فيهِ الحياة وَالمات فلم يثبت القدرة بالشك فسَقط أي: مَا ثبت بشرف الوقت المذكور.

وَقِيلَ: فسقط وجوب القضاء فِي الرّمضان الثاني للعجز أو لِأَنَّ الحياة وَالمات لَمّا تعارَضا تساقَطا، فصارت القدرة كالسّاقطة حقيقة فبقي الاعتكاف مضموناً بكونه مطلقاً إِذ التقييدُ إِنَّمَا كَانَ لعارض الشرف وقد فات، وَإِذَا بقي مضموناً مُطلقاً يجب الصوم الَّذِي اقتضاه الاعتكافُ وهو صوم للاعتكاف أثر فِي إيجابه فَلَا يجوز فِي رمضان الثاني، كما إذا نذر أَنْ يَعتكف شهراً فإنه لَا يجوز أَنْ يعتكف فِي شهر رمضان، أَو لِأَنَّ مَا ثبت بشرف الوقت لَمّا فات انجبر ذَلِكَ النقصان بالصّوم القصديّ ثُمَّ لَا يعود ذَلِكَ إِلَى النقصان بعود الوقت فِي رَمضان

(١) ينظر: الأم للشافعي (١/ ٤٤)، الحاوي الكبير (١/ ٨٨ – ٨٩).

الثاني؛ لعدم الجابر، لَا لِأَنَّ القضاء وجب بسبب آخر، أَو لِأَنَّ أصلَ النذر أوجب الاعتكاف، وَلوجوب الاعتكاف أثر فِي وجوب الصّوم باعتبار أَنَّهُ شرط فيهِ بالنّص المعروف، إِلَّا أَنَّهُ امتنع وجوب الصوم فِي نذر اعتكاف شهر رمضان؛ لِأَنَّ الوقت وَقت صوم الفرض فوجد شرطه وَاستُغنِيَ عَن رعاية شرطه ابتداءً لما أَنَّ الشروط يُراعَي وجودها تبعاً لَا قَصداً كما سَبق تقريره، فلهذه الضرورة لَا يجب للاعتكاف صوم على حدةٍ إِلَّا أَنَّ هَذِهِ الضرورة الَّتِي ألجأت إِلَى العُدول عَن الأصل مختصّة بالأداء؛ لكونه متصلاً بشهر رمضان، وَالضرورة المَبنيّةُ على وصف الاتصال لَا تَبقى بعد تحقّق الانفصال، فَإِذَا مَضى الوقت قبل أَنْ يعتكف زال الاتصال، وتحقق وجوب الصومِ فِي ذمّته لوجوب الاعتكاف، ثُمَّ الصّوم الواجب فِي الذمّة لَا يتأدى بصوم رمضان، والقضاء وإن كَانَ خلفًا لَكِن جاز أَنْ يفارق الخلفُ الأصلَ لاختلاف حالهما كما قلنا أَنَّ القصاص إذا انقلبَ مالاً يتعلّق به حق المقتول حَتَّى يُقضى ديونُه وتُنفّذ وصَاياه مِنْهُ، وَإن كَانَ حقّه لَا يتعلّق بالأصل على أظهر القولين؛ لما أَنَّ الأصلَ عَرِي عَن صفة الصَلاحيّة لدفع حاجة المقتول فَلَا جرمَ فارقَ الخَلَفُ الأصلَ لاختلاف حالهما فكذا فيما نحن فيهِ.

فَإِنْ قِيلَ: إذا استوت الحياة وَالمماتُ بالنّسبة إِلَى العام الثاني كما قلتم فلِمَ لَا يُرَجحّ جانب الحياة لكونها ثابتة فِي الحال؟ وَالأصل فِي كلّ ثابت دوامه، كما إذا أخبرَ واحد بطهارة الماءِ وآخر بنجاسته، فإنه يُرَجّح خبر المخبر بالطّهارة؛ لكونها الأصل فِي الماء فيدومُ[1]، قلنا: قَد عارض هَذَا الحال آخَرُ وهو عدم قدرته فِي الحال على الأداء فِي رمضان آخر فيَستمرّ ذَلِكَ الحال؛ لِأَنَّ الأصلَ بحكم الاستصحاب، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فضَعُفَ فَلَا يرجّح جانبه وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَا يثبت له القدرة عَلَيْهِ بالشّك.

وَتقرير ذَلِكَ على وجه البسط أَنَّ الصومَ لمّا صارَ شرطاً للاعتكاف وثبت فيهِ وصفان

(١) الحاصل أن الخبرين تعارضا، فتساقطا، فبقي الحكم الأصلي وهو الإباحة. ينظر الفصول في الأصول (٢/ ٣٠٥-٣٠٦).

متنافيان وَصف الشرطيّة وهو يُنبيء عَن كونه تبعًا ووَصف كونه مقصوداً وهو يُنبيء عَن كونه متبوعاً قلنا بصحّة النذر باعتكاف شهر رَمضان ونيابة صوم الوقت عَن صوم الاعتكاف فيما إذا نذر الاعتكاف بشهر رمضان نظراً إِلَى جانب الشرطيّة، وبعدم نيابة صوم الوقت عَن صوم الاعتكاف فيما إذا نذر الاعتكاف مُطلقاً نظراً إِلَى جانب كونه مقصوداً، وَإِنَّمَا لَمْ يُعكَس لِأَنَّهُ حينئذ يلزم ترك العمل بِأحد الجانبين أصلاً، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ إذا ناب صومُ شهر رمضان عَن صوم الاعتكاف فيما إذا كَانَ النذر بالاعتكاف مطلقاً فينوب عَن صوم الاعتكاف فيما إذا كَانَ الاعتكاف مُقيّداً بشهر رمضان بالطّريق الأولى؛ لِأَنَّهُ يزيده وكادة فِي النّيابة.

قوله: «وكان هَذَا أحوطَ الوجهين» أي: كَانَ بقاء الاعتكاف مضموناً بإطلاقه حَتَّى يجب القضاء بصوم مَقصود كما قاله عامّة مشايخنا رحمهم الله أحوط مما رُويَ عَن أَبِي يوسف رحمه الله أنَّ نذره يبطل فَلَا يجب قضاء الاعتكاف؛ لِأَنَّهُ لَو قضَاه بصوم مقصود يزيد القضاء على الأداء، وَلَو لَمْ يصم لبقي الاعتكاف الواجب بِلا صوم وهو غير مَشروع. كذا ذَكره شمس الأئمة السرخسيّ رحمه الله(١).

وَقَالَ الإِمَام بدر الدِّين الكرديّ رحمه الله: «وكان هَذَا أحوط الوجهين» أي: يحتمل أَنْ يُقضى إِذ الاعتكاف باق، ويَحتمل أَنْ لَا يُقضى إِذ فات شرف الوقت، فالقضاء أحوط الوجهين.

وَقَالَ الإِمَام حسام الدين السّغناقيّ رحمه الله: قوله: «وكان هَذَا أحوطَ الوجهين» أي: الوجه الَّذِي قيل إنَّ القضاء يجب بالسّبب الَّذِي يجب به الأداء أحوط مِن الوجه الَّذِي قيل إنَّ القضاء يجب بسبب آخر وهو التفويت؛ لِأَنَّهُ لَو أُضيف إِلَى السّبب الآخر لاقتضى أَنْ لَا قضاء عَلَيْهِ عند الفوت، وَمَا قلناه يوجب القضاء عند الفوت وَالتفويت، فَكَانَ مَا قلناه أحوط الوجهين وَإِنَّمَا قلنا إِنَّهُ بقي الاعتكاف مَضموناً فيجب القضاء بصوم مقصود لِأَنَّ ما ثبت بشرف الوقت مِن الزيادة وهو قصور نذر الاعتكاف فِي شهر رمضان عَن إيجاب صوم

---

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٤٧- ٤٨).

يجب اكتفاءً بشرف الوقت احتمل السّقوط بدليل أَنَّهُ إذا مضى شهر رَمضان ولم يصم ولم يعتكف ثُمَّ اعتكف فِي قضاء صوم رمضان فإنه يخرج عَن عهدة المنذور بالإجماع مَع انحِطاط رُتبة هَذَا الصّوم بالنّسبة إِلَى صوم شهر رَمضان وَمَع انحطاط رتبة هَذَا الاعتكاف بسبب النقصان الكائِن فيهِ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَالنّقصان والرخصة الواقعة بشرف الوَقت وهو عدم وجوب صوم للاعتكاف أثر فِي إيجابه، وهذا نقصان أولى لأن يحتمل السقوط والعود إلى الكمال وهو استدعاء الاعتكاف بشرط من الصوم الذي للاعتكاف أثر في إيجابه، وإذا عاد إِلَى الكمال لَمْ يتأدّ فِي الرمضان الثاني لِما عُرف أَنَّ الصّومين لَا يؤديان فِي يوم واحد، أو لِأَنَّ الكامل لَا يؤدى بالنّاقص، أو لِأَنَّهُ لّما لَمْ يعتكف فِي شهر رَمضان وَفات الاعتكاف عَن وقته عاد إِلَى الصّوم القصديّ فبعد ذَلِكَ لَا يعود إِلَى الصوم الضِمنيّ فِي رمضان الثاني؛ لِأَنَّهُ لّما فات عَن وَقته ثبت فِي ذمّته اعتكاف واجب مُطلقاً، والاعتكاف الوّاجب مطلقاً لَا يؤدّى فِي شهر رمضان، فكذا هنا فكَانَ هَذَا بمنزلة أضحية واجبةٍ فِي ذمّته إذا انتقلت إِلَى الصَدقة بفوت وَقتها لَا تعود إِلَى إراقة الدّم بعود وقتها فِي القابل[1]، وَعَن هَذَا وَقع الفَرق بين هَذَا / ج: ٨٤/ وبين حق العَبد، فإنه إذا غصَب المثليّ وَاستهلكهُ وجب عَلَيْهِ ضمان مثله صورة ومعنى، ثُمَّ إذا انقطع أوانهُ ينتقل الضمان مِن الصّورة إِلَى المعنى فتجب القيمة، ثُمَّ إذا لَمْ يؤد القيمةَ حَتَّى جاء أوانهُ عاد عَلَيْهِ ضمان مثله صورةً وَمعنىً؛ لِأَنَّهُ الأصل هناك، فَلِذَلِكَ لّما قدر على الأصل بطل حكم الخلف[2]، وأما ههنا فالأمر بخلافه، فَإِنَّ الصّوم القصديّ هو الأصل، فَلَمّا وجب الاعتكاف بالصّوم القصديّ لَمْ يتحول الحكم إِلَى الصّوم الضمنيّ بتحوّل الوقت، وَإِنَّما كَانَ احتمال السقوط والعود إِلَى الكمال أولى مِن الاحتمال الأوّل وهو احتمال سقوط مَا ثبت بشرف الوقت؛ لِأَنَّ الاحتمال الثاني نقصان يعود إِلَى الكمال، وَالاحتمال الأوّل كمال يعود إِلَى النقصان، ولّما جاز عود الكمال إِلَى النقصان جاز عود النقصان إِلَى الكمال بالطّريق

(١) ينظر الكافي شرح البزودي (١/ ٣٩٩-٤٠٠).

(٢) ما لم يقض القاضي بالقيمة، فإن قضى فلا يعود إلى المثل. ينظر: الكافي شرح البزودي (١/ ٤٠٠)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (٥/ ٢٢٣).

والأداءُ في العباداتِ يكونُ في الموقّتةِ في الوقتِ وفي غيرِ الموقّتةِ أبدًا على ما نبيّنُ إن شاءَ الله تعالى، والمحضُ ما يؤدّيه الإنسانُ بوصفِه على ما شرع مثلُ الصلاةِ بالجماعة، فأمّا فعلُ الفردِ فأداءٌ فيه قصورٌ،

الأولى، وَإِذَا ثبت مَا ذكرناه عُرف أنَّ وجوب قضاء الاعتكاف بصوم مَقصود إِنَّمَا هو لِما سُبِق تقريره، لَا لِأَنَّ القضاء وجب بسبب آخر هو التفويت.

قَالَ رحمه الله: **(والأداء فِي العبادات يَكُوْن فِي المؤقتة فِي الوقت) إلى قوله: (لما انعقد له إحرام الجماعة)**

أقول: الأداء فِي العبادات المؤقتة كالصّلاة وَالصّوم إِنَّمَا يَكُوْن فِي وقتها لَا غير؛ لِأَنَّ الأداء فِي غير الوَقت يَكُوْن قضاء، وَفِي غير المؤقتة كالزكاة والكفّارات إِنَّمَا يَكُوْن أبدًا أي: فِي جميع العمر؛ لِأَنَّ ذَلِكَ فيهِ بمنزلة المؤقت فيما هو مؤقت.

ثُمَّ الأداء على ثلاثة أنواع أداء مَحْض كامل، وأداء قاصر، وأداء يشبه القضاء[1].

ووجه الانحصار فيهَا قَد تقدّم.

فقوله: «محضٌ» احتراز عَن أداء شبه القضاء كما فِي اللاحق، وقوله: «كامل» احتراز عَن أداء المنفرد، فالمحض الكامل مِن الأداء هو مَا يؤدّيه الإنسان بصفته على الوجه الَّذِي شُرع له مثل أداء الصَّلَاة المكتوبة بجماعة، فإنه لَا شبَهَ للقضاء فيهِ وَلَا قصور، فيكون أداء محضاً كاملاً، ويؤيّد ذَلِكَ مَا رُوي عَن ابن عمر رَضِيَ الله عنهما عَن النبيّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: صلاةُ الجماعةِ تفضلُ على صلاةِ المنفردِ بسبعٍ وعشرينَ درجةً[2].

---

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٤٨- ٥٠).

(٢) متفق عليه بنحو هذا اللفظ. صحيح البخاري (١/ ١٣١)، كتاب الصلاة- بَابُ فَضلِ صلاةِ الجماعة، برقم (٦٤٥)، صحيح مسلم (١/ ٤٥٠)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة-باب فضل صلاة الجماعة، برقم (٦٥٠).

ألا ترى أنّ الجهرَ عن المنفردِ ساقطٌ والشارعُ مع الإمامِ في الجماعةِ مؤدٍّ أداءً محضًا، والمسبوقُ ببعضِ الصلاة مؤدٍّ أيضًا، لكنه منفردٌ فكان قاصرًا، ومن نامَ خلفَ الإمامِ أو أحدثَ فذهبَ يتوضّأُ ثمّ عادَ بعدَ فراغِ الإمامِ فهذا مؤدٍّ أداءً يشبهُ القضاءَ،

والقاصر مِن الأداء مَا تمكن فِي صفته نقصان، كأداء المنفرد فَإِنَّ فيهِ قصوراً لنقصان فِي صفته، أَلَا تَرَى أَنَّ وجوب الجهر عَن المنفرد ساقط، وَهَذَا علامة كون أدائه ناقصًا، وَذَلِكَ لِأَنَّ الجهر بالقراءة فِي صَلاة الفرض عزيمة، وَفِي غير الفرض رخصة، والعَزيمة إذا بقيت شرعيتها تكون أفضلَ مِن الرّخصة، فكانت الصَّلَاة الَّتِي فيهَا العزيمة أولى مِن الصَّلَاة الَّتِي فيهَا الرخصة، فَكَانَ عدم الجهر بالقراءة دلالة نقصان الصَّلَاة، أو لِأَنَّ الجهر بالقراءة فِي الصَّلَاة المذكورة وَاجب، واكتساب الواجب سبب لاستجلاب ثوابه، بخلاف صلاة المنفرد فإنه لَا يأتِي فيهَا ذَلِكَ؛ لِأَنَّ المنفرد إِنْ لَمْ يجهر فيهَا فظاهر وإِنْ جهر فَكَذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يأت بالواجب فلم يجز ثوابه، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فالشارع مَع الإِمَام فِي الجماعة مؤدٍّ أداءً محضاً كاملاً إذا أدّاها معه، والمسبوق ببعض الصَّلَاة كما إذا اقتدى بالإمام فِي الركعة الثانية أو نحوها ثُمَّ قام بعد فراغ الإِمَام وأدّى مَا بقي مِن صَلاته فإنه مؤدٍّ أيضًا؛ لِأَنَّهُ أدّاها فِي الوقت، لكنه منفرد فيما يؤديه؛ إذ اقتداؤه بالإمام بعد فراغه لَا يتحقق فَكَانَ منفرداً فِي الأداء وإن كَانَ مقتدياً فِي حق التحريمة لإدراكها مَع الإِمَام، وَلِهَذَا لَا يصحُّ اقتداء الغير به؛ لِأَنَّهُ منفرد فِي حقّ الأفعال والأقوال، وَكَذَا تلزمه القراءة وسجود السَهو إِنْ سها، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ أداؤه قاصراً، وَمَن اقتدَى بالإمام فِي أوّل صلاته ثُمَّ نام خلفه حَتَّى فرغ الإِمَام مِن صلاته أَو سبقه الحدث فذهَب يتوضّأ ثُمَّ عاد بعد فراغ الإِمَام فهو مؤدٍّ أداءً يُشبه أداؤه القضاء؛ لِأَنَّهُ باعتبار الوقت أداءٌ؛ لِأَنَّهُ تسليم لعين الواجب فِي وقته، وباعتبار أَنَّهُ التزم الأداء مَع الإِمَام حين يحرم معه وقد فاته ذَلِكَ قضاء؛ لِأَنَّ الَّذِي يأتِي به بعد فراغ الإِمَام لَيْسَ عين مَا يحرم مَع الإِمَام؛ إذ لَا إمام أَمَامَهُ حِسّاً وعَياناً، فَكَانَ مَا يأتِي به بعد فراغ الإِمَام مثل مَا يحرم مَع الإِمَام حكماً حتى لَا يلزمه القراءة وسجدةُ السهو كما لَو كَانَ خلفه حقيقةً؛ لِأَنَّ القضاء يحكي الفائت، وصفة

ألا ترى أنهم قالوا في مسافرٍ اقتدى بمسافرٍ في الوقتِ ثمّ سبقَه الحدثُ أو نامَ حتى فرغَ الإمامُ ثم سبقَه الحدثُ فدخلَ مصرَه للوضوءِ أو نوى الإقامةَ وهو في غيرِ مصرِه والوقتُ باقٍ أنّه يصلّي ركعتين، ولو تكلّمَ صلى أربعًا ولو كان الإمامُ بعدُ لم يفرغْ أو كان هذا الرجل مسبوقًا صلى أربعًا كما في المسألة الأولى،

الفائِت / س:٤٧/ حال الأداء فِي حق المقتدي كَانَت هكذا، فكذا فِي حالة القضاء؛ لما قلنا أَنَّ القضاءَ يجب بالسبب الَّذِي يجب به الأصل، فما لَمْ يتغيّر الأصل لَا يتغيّر المثل وهو القضاء.

وَعَلَى هَذَا الأصل قالوا فِي مسافر اقتدى بمسافر فِي الوقت ثُمَّ سبقه الحدث أو نام هو خلف الإِمَام حَتَّى فرغ الإِمَامُ من صلاته ثُمَّ سبقه الحَدث فدخل للوضوء واستيقظ ونَوى الإقامة فِي غير مصره مَع بقاء الوقت وهو فِي موضع الإقامة أَنَّهُ يُصلّي رَكعتين، وَلَو تكلّم هو يصلّي أربعًا، وأنه يؤيّد جانب الأداء، وَلَو كَانَ ذَلِكَ قبل فراغ الإِمَام مِن صلاته صلّى أربع ركعات، وَكَذَا لَو كَانَ هَذَا الرجل مسبوقاً صلّى أربعًا تكلّم أو لَمْ يتكلّم، فرغ الإِمَام أو لَمْ يفرغ، وَلَو تكلّم أي: اللاحق قبل فراغ الإِمَام صلّى أربعاً كما فِي المسألة الأولى وهي مَا إذا تكلّم اللّاحق بعد فراغ الإِمَام فإنه كَانَ يصلّي أربعاً[1].

وأصل ذَلِكَ أَنَّ اللاحق مؤدٍّ باعتبار بقاء الوقت، قاضٍ باعتبار فراغ الإِمَام؛ لِأَنَّهُ خلف الإِمَام تقديراً لَا تحقيقاً؛ لِأَنَّهُ لَا إمامَ له حسًّا فكَانَ قاضياً لما انعقد له إحرام إمامه بمثله والمثل بطريق القضاء إِنَّمَا يجب بالسّبب الَّذِي أوجب الأصل وهو الأداء، فما لَمْ يتغيّر الأصل وهو الأداء لَا يتغيّر المثل وهو القضاء؛ لِأَنَّ القضاء يحكي الفائِتَ، فَإِذَا لَمْ يفرغ الإِمَام مِن صَلاته حَتَّى وُجد مِن المقتدي وهو اللّاحق مَا يوجب إكمال صَلاته وهو نيّته الإقامة أو دخوله مصره تمّت صلاته، فيصلّي أربعًا؛ لِأَنَّ ذَلِكَ مغيّر للفرض فِي حق الأصل وهو الإِمَام إِنْ وجد مِنْهُ، فيكون مغيّراً فِي حق مِن يقضي ذَلِكَ الأصل، ولأن اللّاحق مؤدٍّ فِي الوقت فيتغيّر

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٤٩).

وأصلُ هذا أنّ هذا مؤدٍّ باعتبارِ الوقتِ، لكنّه قاضٍ باعتبارِ فراغِ الإمامِ؛ لأنّه كأنّه خلفَ الإمام، لا أنّه في الحقيقةِ خلفَه، فصار قاضيًا لما انعقدَ له إحرام الإمام بمثله، والمثلُ بطريقِ القضاءِ إنّما يجبُ بالسببِ الذي أوجبَ الأصلَ،

أداؤه باتصال المغيّر وهو نيّة الإقامة أو دخول مصره بالسبب وهو الوقت، فأمّا إذا فرغ الإِمَام ثُمَّ وجد مَا ذكرناه وهُوَ[1] نيّة الإقامة أو دخول المصر فإنما اعترض هَذَا -وهو المغيّر الَّذِي ذكرناه- على القضاء دون الأداء، فَإِذَا لَمْ يتغيّر الأداء وهو مَا إذا نَوى إمامُه الإقامة بعد فراغه مِن صَلاتِهِ فإنه لَا يلزمه إتمام هَذِهِ الصَّلَاة، لَا يتغيّر القضاء -وهو قضاء اللّاحق مَا عَلَيْهِ بعد فراغ الإِمَام- بنيّة الإقامة، كما إذا صار قضاء محضاً بفوات الصَّلَاة عَن الوقت ثُمَّ وجد المغيّر فإنه لَا يتغيّر ذَلِكَ القضاء بنيّة الإقامة؛ لِأَنَّهُ لَا يتغيّر الأداء اعتباراً للقضاء الحكميّ بالقضاء الحقيقيّ، حيث لَا تؤثر النية فِي القضاءِ المحض فكذا فِي شبهه وفيما هو فِي حكمه، فَإِذَا تكلّم أي: اللاحق فقد بَطل معنى القضاء حينئذ وهو كونه خلف الإِمَام لخروجه بالكلام مِن تحريمة المشاركة، وهو مؤدّ لبقاء الوقت، فتغيّر فرضه بالمغيّر.

والحاصلُ أَنَّ نيّة اللّاحق الإقامة ساقطة فِي قضاء مَا عَلَيْهِ وقد فرغ الإِمَام مِن صلاته وإن كَانَ الوقت باقياً؛ لِأَنَّهُ فيما يتمّ مقيّد بالإمام فنيّته كنيّة إمامه، ونيّة إمامه الإقامة لَا يلزمه إتمام هَذِهِ الصَّلَاة بعد مَا فرغ مِنْهَا فَكَذَلِكَ نيّته.

فَإِنْ قِيلَ: نيّة المقتدي معتبرةٌ فِي حقّه مَا لَمْ يخرج مِن حرمة الصَّلَاة، وَفِي حقّ الإِمَام إِنَّما لَمْ تُعتبر لخروجه عَن حرمة الصَّلَاة، قلنا: المُقتدي تبعٌ فيُجعل كالخارج عَن الصَّلَاة حكمًا لخروج/ ج: ٨٥/ إمامه عنها. كذا فِي المبسوط[2].

وَهَذَا الَّذِي ذكرناه فِي اللّاحق هو مذهبنا، وَقَالَ زفر رحمه الله: تتغير صلاته بالمُغيّر مَا دام

(١) في ج: هو.
(٢) المبسوط للسرخسي (١/ ٢٥٢).

فما لم يتغيّرِ الأصلُ لم يتغيّرِ المثلُ، فإذا لم يفرغِ الإمامُ حتى وُجدَ من المقتدي ما يوجبُ إكمالَ صلاتِه تمّت صلاتُه بنيةِ إقامتِه أو بدخولِ مصرِه؛ لأنّه مؤدٍّ في الوقتِ، فأمّا إذا فرغَ الإمامُ ثم وجدَ ما ذكرنا فإنما اعترضَ هذا على القضاءِ دونَ الأداءِ،

الوقت باقيًا لِأَنَّ اللاحق مقتدٍ، قلنا: إنَّ اللاحق مَع كونه مقتدياً لَيْسَ بمؤدٍّ مِن كلّ وَجه؛ لِأَنَّهُ يستحيل أَنْ يُجعَل مؤدّيًا خلف الإِمَام وَلَا إمام بَل هو قاض شيئاً، فإنه مَع الإِمَام فجعلناه كأنّه خلف الإِمَام تقديراً لا حقيقة؛ لأَنَّ العزيمة فِي حقّه أَنْ يؤدّي مَع الإِمَام؛ لأَنَّهُ تحَرّمَ معه لَكِن الشرع جوّز الأداء بعد فراغ الإِمَام إذا أخر الأداء بعُذر وَجعل أداؤه فِي هَذِهِ الحالة كالأداء معه، وَهَذَا تفسير القضاء بِأَنْ يؤدّي شيئاً بمثل مَا وجب عَلَيْهِ قبل القضاء، فصَار اللّاحقُ بمنزلة القاضي بِهَذَا الطّريق. إِلَى هَذَا أشار فِي مبسوط فخر الإسلام رحمه الله[1].

قوله: «بخلاف المسبوق» أي: بخلاف مَا إذا كَانَ المقتدي مسبوقاً بركعة فنوى الإقامة أو دخل مصرَه فإنه يصلي أربعًا في الوجهين؛ لأنه تغير فرضه بالمغير وهو الإقامة أو الدخول في مصره، سواء تكلّم أو لَمْ يتكلّم؛ لِأَنَّهُ مؤدٍ أداءً محضًا باعتبار بقاء الوقت وإن كَانَ أداؤه قاصراً فإذا نوى الإقامة فقد اعترَض على الأداء مَا يُغيّره كاللاحق إذا تكلّم.

وَإِنَّمَا قَالَ: «أيضاً»؛ لِأَنَّ اللّاحق لَمّا انقلبَ ركعتاه إِلَى الأربع بوجود التكلّم عند نيّة الإقامة أَو دخول المصر كَذَلِكَ المسبوق أيضاً انقلب ركعتاه إِلَى الأربع وإن لَمْ يتكلّم، ولما سبق أَنَّ اللاحق بعد فراغ الإِمَام قاضٍ قلنا فِي اللاحق لَا يقرأ وَلَا يَسجد للسهو؛ لِأَنَّ القضاء يجب بالوصف الَّذِي يجب به الأداء، وإنّ اللاحق قاضٍ لما نعقد له إحرام الجماعة وهم يؤدّون مِن غير قراءة فيجب أَنْ يَكُوْن القضاء على ذَلِكَ الوصف، بخلاف المسبوق فإنه يلزمه القراءة وسجدة السهو؛ لِأَنَّهُ مؤدٍّ أداءً محضاً وإن كَانَ قاصراً كما مرّ.

وقوله: «لما بيّنا» يتصل بقوله: «وَلِهَذَا قلنا فِي اللاحق لَا يقرأ».

(١) لم أقف على الشرح، وهو ما زال مخطوطًا بحسب علمي. ينظر الكافي شرح البزودي (١/ ٤٠٤).

فإذا لم يتغيّرِ الأداءُ لم يتغيّرِ القضاءُ، كما إذا صارَ قضاءً محضًا بالفواتَ عنِ الوقت، ثم وجدَ المغيّرُ، وإذا تكلّمَ فقد بطلَ معنى القضاءِ وعادَ الأمر إلى الأداءِ، فتغيّرَ بالمغيّرِ لقيامِ الوقتِ، بخلافِ المسبوقِ أيضًا؛ لأنه مؤدٍّ، ولهذا قلنا في اللاحق: لا يقرأُ ولا يسجدُ للسهو، بخلاف المسبوقِ؛ لَمَا بيّنا أنّه قاضٍ لما انعقدَ له إحرام الجماعة،

فَإِنْ قيل: إذا كَانَ فعل اللاحق بعد فراغ الإِمَام أداءً مِن وجه قضاءً مِن وجه فلمَ لَا يتغيّر فرضه بنيّة الإقامة نظراً إِلَى جهة الأداء؟ وَلِمَ رجّحتُم جهةَ القضاء على جهة الأداء؟ [قلنا: جهةُ القضاء راجحة على جهة الأداء؛][1] لِأَنهَّا تأيدّت بالأصل وهو عدم التغيرّ، أو نقول: بالنّظر إِلَى جهة الأداء يتحقق [التغيّر، وَبالنظر إِلَى جهة القضاء لَا يتحقق][2] ذَلِكَ، فَلاَ يثبت التغيّر بالشكل.

فَإِنْ قيل: إِنَّ صاحب الشرع[3] صلوات الله عَلَيْهِ جعل المسبوقَ قاضيًا حيث قَالَ: وَمَا فاتكم فاقضوا. فكيف يستقيم جَعلهُ مؤدّيًا؟ قلنا: سمّاه قاضياً مجازاً لِمَا في فعله مِن إسقاط الواجب، وقد تقدّم أَنَّهُ يُستعمل إحدى العبارتين مكان الأُخرى على وجه المجاز، أَو لِأَنَّهُ سمّاه قاضياً باعتبار حال الإِمَام[4]، ونحن جعلناه مؤدّياً باعتبار حال نفسه، فَلاَ تنافيَ.

❁ ❁ ❁

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٣) الشرع: ساقط من س.

(٤) ينظر أصول السرخسي (١/ ٤٩).

وأما القضاءُ فنوعانِ، إمّا بمثلٍ معقولٍ فكما ذكرنا، وإمّا بمثلٍ غيرِ معقولٍ، فمثلُ الفديةِ في الصومِ وثوابِ النفقةِ في الحجِّ بإحجاجِ النائبِ؛ لأنّا لا نعقلُ المماثلةَ بينَ الصومِ والفديةِ لا صورةً ولا معنًى فلم يكن مثلًا قياسًا،

[أنواعُ القضاء]

قَالَ رحمه الله: (أمّا القضاء فنوعان) إِلَى قوله: (فدين الله أحقُّ)

أقول: القضاء الحقيقيّ نوعان، وقولنا الحقيقيّ احتراز عَن القضاء الَّذِي بمعنى الأداء، فَإِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بقضاء حقيقيّ فلم يتناوله التقسيم، والنوعان المذكوران قضاء بمثل مَعقول كقضاء الصَّلَاة والصّوم فَإِنَّ الصَّلَاة مثلٌ للصّلاة، والصوم مثل للصوم، وَفِي حقوق العباد المال مثل للمال، وقضاء بمثل غير مَعقول.

قَالَ الإِمَام شمس الأئمة الكردريّ رحمه الله عَلَيْهِ: نعني بغير المعقول مَا لَا ندركه بالعَقل؛ لقصور فينا، لا أَنّهُ غير معقول فِي نفس الأمر؛ لِأَنَّ العقل حُجّة مِن حجج الله تعالى كالسمعيات، ومحال أَنْ تتناقض حججه تعالى؛ إِذ التناقض مِن أمارات الجهل والسّفه، فَإِنَّ مِن يَكُوْن سفيهًا لَا يعبأ بالتناقض فِي كلامه وَلَا يكترث بالاختلاف، وحاشى أَنْ يَكُوْن العلّام الغيوب الحكيم الَّذِي لَا يسفه أَنْ يُوصف بِذَلِكَ، وَكَذَلِكَ مِن جَهل العواقبَ يدخل فِي كلامه التناقض، وأمّا القديم العليم فهو عَليّ عَن هَذَا الوصف ومحال عَلَيْهِ ذَلِكَ، وَذَلِكَ مثل الفدية فِي باب الصّوم فِي حق الشيخ الفاني، فَإِنَّهَا مثل غير مَعقول للصوم؛ لأنّا لَا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية لَا صورة وَلَا معنى، أمّا صورَة فظاهر، وأمّا مَعنى فكذلك؛ لِأَنَّ الصوم تجويع النّفس، والفدية تشبيع الجائع، ولأنّ الصوم إتعابُ النفس بالكفّ عَن قضاء الشهوتين شهوة البَطن وشهوة الفرج، وَالفدية تنقيصُ المال بصرفه الى الفقير، فأنّى يتماثلان؟! فلم تكن الفدية مثلاً للصّوم قياساً، أمّا الصّوم فمثل للصّوم صورة ومعنى.

وأما الصومُ فمثلٌ صورةً ومعنًى، وكذلك ليس بينَ أفعالِ الحجِّ ونفقةِ الإحجاج مماثلةٌ بوجهٍ، لكنا جوّزناه بالنصِّ، قالَ الله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]، أي: لا يطيقونَه،

قَالَ مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله(١): كانَ شيخنا(٢) يقول فِي الفدية عَن الصّوم: إنَّ الله أضاف الصّوم إِلَى نفسه حيث قَالَ: الصَّوم لي(٣)، ثُمَّ إذا عجز المكلّف عَن الصّوم أوجب عَلَيْهِ الفدية نصف صاع مِن بُرّ وَكَذَا، وَكَذَا؛ ليُبيّن أَنَّ مَا يعطيهم بإزاء الصوم بفضله وكرمه وأن قيمة الصّوم نصف صاع مِن بُرّ أو صاع مِن تمر كذا وَكَذَا؛ لِأَنَّ الكريم من يستكثر القليل ويستَقلّ الكثير.

أَلَا تَرَى أَنَّ الله تعالى قَالَ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ [الكهف: ١٠٧] وهو مَا يُهيّأ للضيف إذا نزَل كيف استَقلّ الكثير ثُمَّ استكثر فعل العباد بقوله: الصّوم لي. وَقَالَ ﷺ: التكبيرةُ الأولى خيرٌ مِن الدّنيا وَمَا فِيهَا(٤).

مَع أنّها لَيْسَت مِن أركان الصَّلَاة فما ظنّك فيما هو مِن أركانها؟! ثُمَّ جميعُ الصَّلَاة إذا فاتت يُؤمَر بنصفِ صاع لما ذكرنا مِن المعنى، وإلى مثل هَذَا أشار المتنبي بقوله:

وقَنِعتُ باللقيا وَأوّلِ نَظرةٍ ... إنَّ القَليلَ مِن الحَبيبِ كثيرُ(٥)

---

(١) فوائد البزدوي (١/ ٣٢٧).

(٢) يقصد شيخه الامام محمد بدر الدين الكردري (ت٦٥١هـ).

(٣) جزء من حديث. صحيح البخاري (٩/ ١٤٣)، كتابُ التوحيدِ -بابُ قول اللهِ تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾، برقم (٧٤٩٢).

(٤) لم أقف عليه.

(٥) من الكامل، من قصيدة مطلعها:

غاضَتْ أَنَامِلُهُ وهُنّ بُحُورُ ... وخَبَتْ مَكايِدُهُ وهُنّ سَعِيرُ

ديوان المتنبي (ص: ٧٣).

وهذا مختصرٌ بالإجماع، وثبتَ في الحجِّ بحديث الخثعميةِ أنّها قالت يا رسولَ الله: إنّ أبي أدركَه الحجُّ وهو شيخٌ كبيرٌ لا يَستمسكُ على الراحلةِ أفيجزئُني أنْ أحجَّ عنه؟فقال عليه السلام: (أرأيت لَو كان على أبيكِ دَينٌ فقضَيتِه أكان يقبلُ منكَ؟) فقالت: نعم، قال: (فَدَينُ الله أحقُّ).

وَكَذَلِكَ لَيْسَ بين أفعال الحجّ ونفقة إحجاج النائِب مماثلةٌ بوجهٍ؛ لِأَنَّ النّفقة مَالٌ عينٌ، وَالأفعال أعراض وَصفات، وأين العرضُ مِن العين؟! لَكِن الشّرع جاء بإقامة الفدية مقام الصّوم فِي حق الشيخ الفاني وإقامة النّفقة مقام أفعال الحجّ فِي حق العاجز الَّذِي دام عجزُه إِلَى الموت، فنَعملُ بِمَا ورد به الشّرع ونعتقد بينهما مماثلةً يعلمها الشارع انقياداً للشّرع وامتثالاً لأمره النافذ وإن كنّا لَا نَعقل، وَالشرع الوَارد فِي باب الصّوم هو قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] أي: لَا يطيقونه؛ لِأَنَّ أوّل الآية -وهو قوله تعالى ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] - يقتضي إيجاب الصوم على مِن شهد الشهر، فَلَو أجرى مَا بعده وهو قوله: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ على الظاهر وهو أَنَّ المطيق على الصّوم يَفدي وَغيرَ المطيق يلزمه الصّوم يؤدّي إِلَى نقض الأصول وعكس المعقول، مَع مَا فيهِ مِن لزوم العُسر المنفيّ بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] فلهذا حَمل على الاختصار وَالحذف؛ إِذ هو مختصر بإجماع المفسرين الذين لَا يحملون آية الفدية على التخيير وَ النسخ على مَا يأتي ذكره.

ويؤيد مَا ذكرناه قول ابن عبّاس رَضِيَ الله عنهما أَنَّ معناه يطوّقونه وَلَا يطيقونه. أي: يكلّفون الصّوم وَلَا يقدرون على أدائِه[1]، ومثل هَذَا الاختصار شائعٌ قَالَ الله تعالى ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا﴾ [النساء: ١٧٦] أي: أَنْ لَا تَضلوّا؛ إِذ البيان للهداية لَا للإضلال.

وَقَالَ تعالى ﴿تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ﴾ [يوسف: ٨٥].

---

(١) ينظر تفسير الطبري (٣/ ٤٣٠).

وَقَالَ امرؤ القيس:

فقلت لهــا واللـــهِ أبـــرح قاعداً ... (١)

أي: لَا أبرحَ.

وقالت امرأةُ سَالِمِ:

تَـــزالُ حبـــالٌ مُبرمـــاتٌ أعدُّهـــا ... (٢)

أي: لَا تزال، وَهَذَا مِن عادة العرب فَإِنَّ عادتهم الحذف والاختصار عند الأمن مِن الإلباس، وَلَا يقال: إِنَّ آية الفدية وَردت فِي حق التخيير بين الصوم والفدية بدليل أَنَّ الشعبيّ وجماعة مِن المفسرِّين قالوا: لَمّا نزَلت / ج:٨٦/ هَذِهِ الآية كَانَت الأغنياء يفطرون ويَفدون وَالفقراء يصومون، ثُمَّ نُسخت آية الفدية بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥](٣)؛ لأنَّا نقول: إنَّ تِلْكَ الآية إِنْ وردت فِي حق الشيخ الفاني كما ذهب

---

(١) من الطويل، ولفظه: فَقُلْتُ:

يَمِيـــنُ اللـــهِ أَبْـــرَحُ قَاعِـــداً ... وَلَوْ قطّعوا رأسِي لدَيكِ وأوْصَالي

من قصيدة مطلعها:

ألا عِـمْ صَبَاحاً أيهَـا الطَّلَلُ البَالي ... وَهل يَعِمنْ مَن كان في العُصُرِ الخالي

ديوان امرئ القيس (ص: ١٣٧).

(٢) من الطويل، وهي ثلاثة أبيات لزوج سالم بن قحفان العنبري –واسمها ليلى– تجيب زوجها وقد أنشدها أبياتًا فقالت:

حَلَفـت يَمِينا يَا ابْن قحفان بِالَّذِي ... تكفل بالأرزاق فِي السهل والجبل

تـــزَال حبال محصـــداة أعدهَا ... لَهَا مَا مَشى مِنْهَا على خفه جمل

فأعط وَلَا تبخل لمن جَاءَ طَالبا ... فعندي لَهَا خطم وَقد زاحت الْعِلَل

ويروى: حبال مبرمات.

شرح ديوان الحماسة للتبريزي (٢/ ٢٦٢)، المفصل في صنعة الإعراب (ص: ٣٥٤).

(٣) هو قول معاذ بن جبل، وابن عمر، وسلمة بن الأكوع، والحسن البصري، والشعبي، وعكرمة، وابن شهاب، والضحاك. ينظر: البحر المحيط في التفسير (٢/ ١٨٩)، تفسير السمرقندي (١/ ١٢٢)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور (١/ ٤٣٢).

إليه كبار السّلف رَضِيَ الله عنهم[1] فَظاهر أَنّهُ المراد، وإن وردت فِي التخيير فَكَذَلِكَ؛ إذ النسخ إِنَّمَا ثبت فِي حق القادر على الصّوم فيبقى الشيخ الفاني مراداً.

وذكر جار الله فِي الكشّاف: «وَعَلَى الذين يطيقونه» أي: وَعَلَى المطيقين للصّيام الذين لَا عُذرَ لهم إِنْ أفطروا فديةٌ طعَامُ مسكين نصفُ صاع مِن بُرّ، ثُمَّ قَالَ: وكان ذَلِكَ فِي بدء الإسلام فرض عَلَيْهِم الصّوم ولم يتعوّدوه، فاشتدّ عَلَيْهِم فرُخِصَّ فِي الإفطار وَالفدية[2]، ثُمَّ نسِخَ ذَلِكَ بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] وَهَذَا قول الشعبيّ وَمَن تابعَه، وَالنّصُّ الوارد فِي باب الحجّ هو مَا رُوي أَنَّ أسماء بنت عُميس الخثعميّة وهي مِن المُهاجرات قالت يا رسول الله: إِنَّ أَبِي أدركه الحجُّ وهو شيخ كبيرٌ لَا يَستمسك على الراحلة أفيُجزيني أَنْ أَحُجَّ عنه؟ فقال ﷺ: أرأيت لَو كَانَ على أبيكِ دينٌ فقَضيتِه، أما كَانَ يُقبل منك؟ قالت: نَعم، قَالَ: فدينُ الله أحقُّ.

وَفِي رواية: قَالَ: فالله أحقُّ أَنْ يقبل[3].

خَثعم أَبُو قبيلةٍ وهو خَثعم بن أنمارٍ مِن اليمن، ويقال: هم مِن مَعَدٍّ وصاروا باليمن.

قوله: لَا يَستمسك أي: لَا يمسك نفسَهُ، والراحلة هِيَ الناقة الَّتِي تَصلح لِأَنَّ تُرحل،

---

(١) روي ذلك عن علي وابن عباس وسعيد بن المسيب. ينظر: البحر المحيط في التفسير (٢/ ١٨٩)، تفسير ابن كثير سلامة (١/ ٥٠٠).

(٢) ينظر تفسير الزمخشري (١/ ٢٢٦).

(٣) لم أقف عليه بهذا اللفظ، ففي السنن الكبرى للنسائي (٤/ ١٢)، برقم (٣٦٠٥) عن ابن عباس قال: قال رجل: يا نبي الله، إن أبي مات ولم يحج أفأحج عنه؟ قال: «أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه؟» قال، نعم قال: «فدين الله أحق». صحيح البخاري (٢/ ١٣٢)، كتاب الحج-باب وجوب الحج وفضله، برقم (١٥١٣)، صحيح مسلم (٢/ ٩٧٣)، كتاب الحج-باب الحج عن العاجز لزمانة وهرم ونحوهما، أو للموت، برقم (١٣٣٤)، عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، قال: كان الفضل رديف رسول الله ﷺ، فجاءت امرأة من خثعم، فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه، وجعل النبي ﷺ، يصرف وجه الفضل إلى الشق الآخر، فقالت: يا رسول الله إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخا كبيرا، لا يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: «نعم».

وَكَذَلِكَ الرَّحول، ويقال: الرّاحلة المركب مِن الإبل ذكرًا كَانَ أَو أُنثى. كذا فِي الصّحاح[1]، وَأجزأني الشيء بمعنى كفاني، وَهَذَا يُجزئ عن ذاك أي: يقضي وينوب، وحكي عن علي بن عيسى قال: هذا الأمر يجزئ عَن هَذَا فيُهمز ويُلَيّن[2].

وقوله: أَنْ أَحُجَّ على صيغة المتكلم مِن الثلاثيّ، لَا مِن الإحجاج، هكذا وُجد مُصححاً بتصحيح الثقة و«أن أحجّ» فاعل يُجزيني، أي: أفيُجزيني الحجّ بنفسي عَن أَبِي؟ وَهل يكفيني ذَلِكَ عَمَّا يُهمّني بسبب إدراك فريضة الحجّ على أَبِي؟ وقوله: أرأيتِ بمعنى أخبريني، لِأَنَّ الرؤية سبب الإخبار وقوله: فَدين الله أَحَقُّ أي: الله أحقُّ أَنْ يقبل منك؛ لِأَنَّهُ أكرمُ وأرحمُ.

قاس ﷺ قبولَ الحجّ على قبول الدّين.

ثُمَّ من عَلَيْهِ الدين إذا أمر غيره بقضاء دينه يجبر مِن له الدّين على القبول عند القضاء، وإن كَانَ القضاء بغير أمر فللدّائن الخيار إِنْ شاء قبل وإن شاء لَا، فدَلّ الحَديث على أَنَّ أباها أمرَها بالحجّ ليكون قبول الحجّ مَثلاً لقبول الدين فِي لزوم القبول وعَدم الخيار ولقوله ﷺ عقيب قولها نعم: فَدينُ الله أحقُّ أي: أحقُّ أَنْ يُقبل.

وقد أشار فِي زيادات العتابيّ[3] رحمه الله إِلَىَ أَنَّهُ يحتمل أَنَّ أباها أمرها بالحجّ عنه، فسألت النبيّ ﷺ أَنَّهُ هل يجزيها إذا حجّت عنه؟

(١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٤/ ١٧٠٧).
(٢) المغرب في ترتيب المعرب (ص: ٨١).
(٣) لعله شرح الزيادات للإمام أبي نصر وقيل: أبي القاسم أحمد بن محمد بن عمر العَتَّابي (نسبة الى دار عتّاب محلة ببخاري) البخاري، الإمام العلامة الزاهد المنعوت زين الدين، أحد من سار ذكره، أخذ عنه: شمس الأئمة الكردري. توفى رحمه الله سنة (٥٨٦هـ) ينظر الجواهر المضية في طبقات الحنفية (١/ ١١٤). ولم أقف على شيء من خبره.

وهذا قلنا: إنّ ما لا يُعقلُ مثلُه يسقطُ كمَن نقصَ صلاته في أركانِها بتغيير، ولهذا قال أبو حنيفةَ وأبو يوسفَ رضي الله عنهما فيمن أدّى في الزكاة خمسةَ دراهمَ زيوفًا عن خمسةٍ جيادٍ إنّه يجوزُ ولا يضمنُ شيئًا؛

قَالَ رحمه الله: (**وَلِهَذَا قلنا: إِنَّ مَا لَا يُعقل مثلهُ يَسقط**) إلى قوله: (**فِي الدّراهم وَالدّنانير**)

أقول: لمّا ثبت أَنَّ إقامة النفقة مقام أفعال الحجّ قضاء بمثلٍ غير مَعقول وَمَا يَكُوْن بِهَذِهِ الصفة لَا يتعدّى فيهِ الحكم إِلَى غيره؛ لِأَنَّهُ لَمْ يكن له مثلٌ فِي موضع آخر حَتَّى يُعَدّى الحكم مِنه إليه قلنا لِذَلِكَ: إِنَّ مَا لَا يُعقل مثله يَسقط، كالنقصان الَّذِي تمكّن فِي أركان الصَّلَاة بترك الاعتدال فيهَا فَإِنَّ ذَلِكَ يسقط وَلَا يُضمن بشيء سوى الإثم؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ لِذَلِكَ الوصف منفرداً عَن الأصل مثلٌ جابرٌ لَا صورةً وَلَا معنًى، أو نقول: الواجب فات عَن العبد، وَلَيْسَ له مثل يُمكن تداركه فيَسقط عنه مِن غير ضمان؛ لِأَنَّ الشيء إِنَّمَا يُضمَن بالمثل صورة ومعنى أو معنى وَلم يكن للفائت مثل لَا صورةً وَلَا معنىً فيسقُط عَن العَبد مِن غير ضمان، لَكِن يأثم إِنْ كَانَ عامداً، وَإِنَّمَا قلنا: إِنَّ الفائت لَيْسَ له مثل لِأَنَّهُ لَو أتى بتعديل الأركان بعد فراغه مِن الصَّلَاة أمّا أَنْ يأتي بسائر الأركان، وحينئذ يَربُو القضاء على الأداء، فَإِنَّ الفائت عنه تعديل الأركان لَا غير، والقضاء إِنَّمَا يَكُوْن بحسب الأداء، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فيسقط مِن غير جابر، وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حنيفة وَأبو يوسف رحمة الله عَلَيْهِمَا فيمن له مائتا درهم جياد فأدّى زكاتها خمسة دراهم زيوف عَن خمسة دراهم جيادٍ فإنه يجوز مَع الكراهة[1]؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ﴾ [البقرة: ٢٦٧] وَلَا يضمن شيئًا؛ لِأَنَّ الجودة لَا يستقيم اداؤها بمثلها صورة؛ إِذ تسليم الجودة منفصلةً عَن العين غير ممكن؛ لكونها عَرَضاً فيستحيل قيامها بنفسها، فَلَا يمكن فَصل العرض عَن العين، وَلَا بمثلها قيمة؛ لكونها غير متقومة شرعاً عند المقابلة بجنسها، فسقط أداؤها أصلاً، وَلِهَذَا لَمْ تُضمَن

(١) ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢/ ٤٢).

لأنّ الجودةَ لا يستقيمُ أداؤُها بمثلِها صورةً ولا بمثلِها قيمةً؛ لأنها غيرُ متقوّمةٍ فتسقطُ أصلًا، واحتاطَ محمدٌ رحمه الله في ذلك البابِ فأوجبَ قيمةَ الجودةِ منَ الدراهمِ أو الدنانير،

فِي حقوق العباد، فَإِنَّ مِن استوفى رديئًا مكان جيّدٍ فاستهلكه لَمْ يرجع للجودة بشيء لما مرّ ولأنه لَو رجع لأدّى إِلَى الربى، وقد ذكر فِي الأسرار أَنَّ الجودة غير متقوّمة فِي الأموال الَّتِي صارت أثمانًا، فإنه لَو استقرض فلساً جيّداً رائجاً وقضاه بفلس رديء رائج فإنه يُجبَر على القبول، وَلَو كَانَت الجودة متقوّمة مَا كَانَ يُجبَر على القبول بأدونَ مِن حقّه، وأيضاً مَا عُرِف أَنَّ الأموال على ثلاثة أنواع:

متفاوتة الآحاد كالعبيد والثياب وأن الجودة فيهَا متقوّمة حَتَّى جاز بيع الواحد باثنين.

ومتقاربة الآحاد كَالجوز وَالبيض، وأن الجودة فيهَا متقوّمة أيضاً حَتَّى جاز بيعُ الواحد باثنين.

وَمتساويةُ الآحاد كالذّهب وَالفضة والفلوس الرائجة، وأن الجودة فيهَا غير متقوّمة وَلَا معتبرة شرعاً حَتَّى شُرط فيهِ التساوي وحرم التفاضل لما عرف فِي حكم نص الربى فِي الأشياء السّتة، ثُمَّ لَا يجوز أخذ العوض عَن الجودة شرعاً فدلّ أنّها غير متقوّمة فِي الأشياء الستة وَصارت كالخمر، فإنه لَا يجوز أخذ العوض عنها فِي الشّرع.

وقد احتاط محمّد رحمه الله فِي باب الزكاة فأوجبَ قيمة الجودة فِي الدّراهم أَو الدنانير[1] وَقَالَ: لِأَنَّ الجودة وصف مرغوب إِلَّا أَنَّهُ أسقِط اعتبارها فِي المعاوضات لمكان الربى وَلَا يجري الربى بين الرب والعبد؛ لِأَنَّهُ لَا معَاوضة بينهما، وَكَذَا بين الفقير؛ لِأَنَّهُ يقبض عَن الله تعالى، وَلِأَنَّ الجودة متقوّمة مِن وجه أَلَا تَرَى أنّها تتقوّم فِي حقّ المَريض إذا باع قُلْبًا[2] وزنه

(١) ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢/ ٤٢).

(٢) بضم القاف، هو سوار غير ملويٍّ، على التشبيه بقلب النخل في بياضه. ينظر: المغرب في ترتيب المعرب =

عشرة وقيمته عشرون بعشرة لَمْ يسلم للمشتري مُطلقاً، بَل بشرط خروجه مِن الثلث[1]، وَكَذَا متقوّمة فِي الغصب وغير متقوّمةٍ مِن وجهٍ كما فِي الربى؛ إذ لَا ربى بين العبد وسيّده، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فوجب الاحتياط فِي حقّ الله تعالى.

قلنا: أما مسألة المريض فَلَا نسلّم أَنَّ الجَودة متقوّمة بَل رُدّ على المريض تصرّفه؛ لتهمة الإيثار، حيث عدل عَن خلاف الجنس إِلَى الجنس إيثاراً للمُشتري كما يُرّد أصل تصرّفه مَع مِن لَا تقبل شهادته له لَا أنها متقوّمة، وَكَذَا لَا نسلّم أنها متقوّمة فِي الغصوب فإنه لَو غصب حنطةً جيّدةً ونَدِيت فِي يد الغاصب ورَدّها على المالك لَا يجب عَلَيْهِ شيء آخر للجودة. وَالمسألة فِي الأسرار.

ولئِن سلّمنا أنّها متقوّمة فِي الغصوب فلأن الواجب ثمّة المحلّ لَا الفعلُ لما عُرِف أَنَّ حقّ العبيد فِي المحال دون الأفعال، وَمحلُّ المالك كَانَ جيّداً فيجب عَلَيْهِ المحلّ الجيّدُ، أما فِي مسألة الزكاة فالمعتبر الفعل فِي المحلّ لَا المحلّ لِأَنَّهَا عبادة وهي عبارة عَمّا يُفعل تعظيماً لله تعالى، والفعل يوجَدُ فِي الرديء حسبَ وجوده فِي الجيّد. قاله الإِمَام بدر الدّين الكردريّ رحمه الله.

ثُمَّ قَالَ: وَهَذَا جواب أجاب به شيخي رحمه الله عند الاعتراض على هَذِهِ المسألة.

وأمّا مسألة الربى فنقول: إِنَّ الله تعالى عامَلَنا معاملةَ المكاتبين والأحرار، أَلَا ترى أَنَّهُ استقرَضَ مِنْهُم وملّكهم. كذا ذكره الشيخ الكبير أبو منصور الماتُريدي رحمه الله[2].

وَلِأَنَّ الربى / ج:٨٧/ حكم ثبت بناءً على سقوط تقوّم الجودة فَإِنَّ الشرع أسقطَ اعتبارَ الجودة لتصيرَ الأموال أمثالاً متساوية، ثُمَّ هَذَا الحكم يثبت فِي حقّ الشارع وغيره فيكون الأداء كاملاً مِن هَذَا الوجه.

=(ص: ٣٩١)، تاج العروس (٤/ ٧١).

(١) ينظر العناية شرح الهداية (١٠/ ١٦٦).

(٢) ينظر تفسير الماتريدي (١٠/ ٤٦ -٤٧).

ولهذا قلنا: إنّ رميَ الجمارِ لا يُقضى، والوقوفُ بعرفاتٍ والأضحيةُ كذلك، فإنْ قيل: فإذا ثبتَ هذا بنصٍّ غيرِ معقولٍ فلمَ أوجبتم الفديةَ في الصلاةِ بلا نصٍّ قياسًا على الصومِ من غيرِ تعليلٍ؟

ثُمَّ هَذَا الاختلاف بينهم فيما إذا أدّى خمسة دراهم زيوفٍ مكان خمسة دراهم جيادٍ حيث يصح عندهما خلافاً لمحمّد رَحمهم الله، أمّا إذا أدّى الدينارَ مكان خمسة دراهم جيادٍ تُعتبر قيمةُ الجودة بالاتفاق لِأَنَّ عند اختلاف الجنس تُعتبر القيمة. كذا فِي المبسوط[1].

قَالَ رحمه الله: (**وَلِهَذَا قلنا: إِنَّ رمي الجمار لَا يُقضى**) إلى قوله: (**كما إذا تطوّع به الوارث فِي الصّوم**)

أقول: لمّا ثبت أَنَّ مَا لَيْسَ له مثل مَعقول يَسقط مِن غير ضمان قلنا بناءً على ذَلِكَ إنَّ رَمي الجمار لَا يُقضى إذا مضَى وَقته؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ له مَثل معقول صورة وَلَا معنىً فإنه لَمْ يُشرَع قربة للعبد فِي غير ذَلِكَ الوقت.

فَإِنْ قيل: كيف يستقيم هَذَا وقد أوجبتم الدّمَ باعتبار ترك رمي الجمار؟ قلنا: إيجاب الدّم عَلَيْهِ لَا بطريق أَنَّهُ مثل قائم مقامه، بَل لِأَنَّهُ جَبر لنقصانٍ تمكن فِي نسكه بترك الرمي، وجَبرُ نقصان النُسك بالدم مَعلوم بالنّص وهو قوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦] وَكَذَا الوقوف بعرفات إذا فات لَا يُقضى؛ لِأَنَّهُ عُرف قُربةً فِي وَقت مَخصوصٍ بعد أفعال مَعلومة أُدّيت فِي أماكن مخصوصةٍ بنص غير مَعقول.

والأضحيةُ كَذَلِكَ لِأَنَّ التقرّب فيهَا بإراقة الدّم عُرِف بنص غير معقول المعنى فيفوت بمضي الوقت؛ لِأَنَّ مثله غير مَشروع قربةً للعبد فِي غير ذَلِكَ الوقت.

فَإِنْ قيل: إذا ثبت قيام الفدية مقام الصّوم شرعاً بنص غير معقول المعنى فلِمَ أوجَبتُم

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (٣/ ٣٧- ٣٨).

قلنا: لأنّ ما ثبتَ من حكمِ الفديةِ عن الصومِ يحتملُ أنْ يكونَ معلولًا، والصلاةُ نظيرُ الصومِ، بل أهمُّ منهُ، لكنّا لم نعقلْ، واحتملَ أنْ لا يكونَ معلولًا،

الفدية مكان الصَّلَاة من غير نص قياساً على الصّوم مِن غير تعليلٍ؟ لِأَنَّ النّص المُثبت للفدية فِي الصّوم غير معقول، وَالقياس فِي مثل ذَلِكَ لَا يجوز؛ لِأَنَّهُ إذا لَمْ يُعقل معناه لَا يمكن تَعليله للقياس، فَلَو قيس فِي مثل ذَلِكَ يَكُوْن قياساً مِن غير تعليل، وأنه لَا يجوز، قلنا: إنّا لَا نعدّي ذَلِكَ الحكم إِلَى الصَّلَاة بالقياس، ولكنّ الَّذِي ثبت مِن حكم الفدية عَن الصّوم يُحتمل أَنْ يَكُوْن مَعلولاً بعلّة العجز لكنّا لَا نعقل ذَلِكَ، وَالصّلاة نظير الصّوم مِن حيث إنَّ كلاً منهما عبادة بدنيةٌ، بَل الصَّلَاة أهم مِن الصّوم لِأَنَّهَا حسنة لمعنى في نَفسها فَإِنَّهَا تتأدى بأفعال وأقوال وُضِعت للتعظيم، والصّوم حسنٌ لمعنى فِي غيره وهو قهر النفس الأمّارة بالسّوء ليصير الصَائِم مرتاضًا صَالحًا لخدمة الرّب تعالى وَليكون وسيلةً إِلَى العبادات، ودرجةُ المقصود وهو العبادة الَّتِي بِدُوْنِ الواسطة أعلى مِن درجة الوسيلة وهي العبادة بالواسطة، وَلِأَنَّ الصّوم لَا يجب على المرء بمجرّد الإيمان حَتَّى لَو آمنَ رجل فِي شوّال لَا يتوجّه عَلَيْهِ خطاب الصّوم حَتَّى يمضي عَلَيْهِ أحد عَشر شهراً، وَلَو آمنَ فِي أوّل يوم يتوجّه عَلَيْهِ خطابُ الصَّلَاة فِي ذَلِكَ اليوم، فكانت الصَّلَاة أهمّ واجدرَ رعاية وأحقَّ حفظاً مِن الصوم؛ إِذ لَاشتمال أكثر الأوقات / س:٤٩/ فِي العبادات تأثير فِي إثبات القوّة له كالإيمان فإنه لّما كَانَ أشمل الأوقات مِن سائِر العبادات كَانَ هو أقوى مِن غيره، فَكَذَلِكَ هنا ولّما وجبت الفدية فِي الصّوم مَع قصوره عَن الصَّلَاة فلأن تجب هِيَ فِي الصَّلَاة بالطّريق الأولى[1].

واحتملَ أَنْ لَا يَكُوْن معلولاً بعلّة نُدركها بعقولنا وَمَا لَا ندركه بعقولنا مِن التعليل لَا يلزمنا العمل به؛ لِأَنَّ التكليف بحسب الوسع، لكنّه لّما احتمل الوَجهين أمرناه بالفدية احتياطاً، فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ مشروعاً فقد تأدّى، وإلّا فليس به باسٌ وضَرَر.

---

(١) الكافي شرح البزودي (١/ ٤١٥).

وما لا ندركُه لا يلزمُنا العملُ بِهِ، لكنّه لما احتملَ الوجهينِ أمرناهُ بالفديةِ احتياطًا، فلئنْ كان مشروعًا فقد تأدّى، وإلا فليسَ بِهِ بأسٌ، ثمّ لم نحكمْ بجوازِه مثلَ ما حكمْنا بِه فِي الصومِ؛

فَإِنْ قِيلَ: مَا ذكرتم يؤدّي إِلَى أَنَّ جواز الفدية فِي الصَّلَاة ثابت بطريق الدلالةِ؟ وَالحُكم فِي الدّلالة قَطعيٌّ، وَلِذَلِكَ[1] وَجبت بهَا الحدود والكفارات فكيف قلتم: يحتمل أَنْ يَكُوْن مَعلولاً؟ قلنا: الأهمّ ههنا طريق للإلحاق على وجه الاحتمال لَا على وجه القطع، لوجهين أحدهما أَنَّ الحكم فِي الأصل وهو الأمر بالفدية فِي باب الصّوم ثابت على خلاف القياس لما ذكرنا مِن المخالفة بين الفدية والصّوم، بخلاف دلالة النّص فَإِنَّ الحكم فِي العبارة ثابت على وفاق القياس كما فِي حرمة التأفيف، إِلَّا أَنَّ موضع الدّلالة لمّا كَانَ مساوياً لموضع العبارة مِن كلّ وجه أَو اقوى مِنْهُ فِي استجلاب ذَلِكَ المعنى سُمّيَ دلالة النّص لَا قياساً، وَالحكم إذا ثبت بالعبارة بخلاف القياس لَا يتعدّى إِلَى غيره وإن كَانَ ذَلِكَ الغير فِي استدعاء الحكم أقوى مِنْهُ، حَتَّى إنَّ حكم القَهقهة فِي الصَّلَاة لَمْ يتعدّ إِلَى النظر إِلَى الحرام وإن كَانَت الجنايةُ فِي النظر أكثر، بخلاف المفطرات الثلاث[2] للصوم حيث يُلحق بعضها بالبَعض عندنَا فِي بقاء الصّوم إذا وُجدت فِي حالة النّسيان، وَفِي الكفّارة فِي حالة العمد لما أَنَّ كلًّا مِنْهَا مساوٍ للأخرين مِن كلّ وجهٍ فِي الإباحة والحظر وَالكمال والقصور، والحكم إذا ثبت بخلاف القياس لَا يقاس عَلَيه غيره إِلَّا إذا كَانَ فِي معناه مِن كلّ وجهٍ، فحينئذ يثبت الحكم بطريق الدلالة لَا بالقياس، بخلاف مَا نحن فيهِ فَإِنَّ الصَّلَاة ذات أفعال وأقوال توجد بالجوارح الظاهرة، والصّوم رياضة باطنيّةٌ، فَلَا يتساويان مِن هَذَا الوجه.

وَالثاني أَنْ نفس الأهميّة غير كافية لوجوب الفدية فِي الأهمّ فَإِنَّ الإيمان أهمّ منهما جميعاً وَلَم يَقل أحد بوجوب الفدية، ثُمَّ لَمّا ثبتت الأهمّية فيما نحن بصدده واحتمل ذَلِكَ أَنْ يَكُوْن

(١) في س: وكذلك.

(٢) الأكل والشرب والجماع.

لأنا حكمْنا به في الصوم قطعًا، ورجونا القبولَ من الله تعالى في الصلاةِ فضلًا. وقال محمدٌ رحمه الله في الزيادات في هذا: يُجزيهِ إنْ شاءَ الله كما إذا تطوّعَ به الوارثُ في الصومِ،

مِن الأهمّ الَّذِي له أثر فِي استدعاء الحكم كما فِي حرمة الضرب والشتم واحتمل أَنْ لَا يَكُوْن مِنْهُ أشار رحمه الله إِلَى هَذَا المعنى بقوله: «احتمل أَنْ يَكُوْن مَعلولاً» ويؤيّد مَا ذكرنا أَنَّ إيجاب الفدية فِي الصَّلَاة لَيْسَ بطريق القياس آنا لَمْ نحكم بجوازه أي: بجواز مَا ثبت مِن حكم الفدية فِي الصَّلَاة قطعاً مثل حكمنا به فِي الصّوم، فَإِنَّ القيَاس إثبات مثل حكم المنصوص، وَفِي المنصوص الجواز قطعيٌّ، وَفِي هَذَا رجاء الجواز، فإنّا رجونا القبول أي: الجواز مِن الله تعالى فِي الصَّلَاة فضلاً وكرمًا، والقبول يُذكر ويُراد به الجواز قَالَ ﷺ: لَا يَقبل الله تعالى صَلاة امرئ حَتَّى يَضع الطَّهور مواضعَه. أي: لَا يجوز. قاله مولانا حميد الدّين الضّرير رحمه الله[1].

ويدلّ على أَنَّ حكم الفدية فِي الصَّلَاة بطريق الرجاء لَا القَطع مَا قَالَ محمّد رحمه الله فِي الزيادات[2] فِي هَذَا الحكم: يجُزيه إِنْ شاء الله تعالى، وَقَالَ فِي أداء الوارث عَن الموروث بغير أمره الفديةَ عَن الصّوم الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ ولم يوص بالفدية: يجزيه إِنْ شاء الله تعالى[3]، وَفِي تعليق الأجر بالمشيئة دليل على أَنَّ الحكم المذكور بطريق الرجاء لَا غيرُ.

فَإِنْ قيل: لَمّا ثبت وجوب الفدية فِي الصَّلَاة بدلالة وجوب الفدية فِي الصّوم وجب أَنْ

(١) فوائد البزدوي (١/ ٣٣٣)

(٢) الزّيادات، في فروع الحنفية للإمام محمد بن الحسن الشيباني، وهو من كتب ظاهر الرواية، سمّي به لأنه كان يختلف إلى أبي يوسف وكان يكتب من أماليه فجرى على لسان أبي يوسف أن محمداً يشقُّ عليه تخريج هذه المسائل فبلغه، فبناه مفرعاً على كل مسألة باباً وسمّاه الزيادات: أي زيادة ما أملاه أبو يوسف. وقيل آنّه سمّي به لأنه لما فرغ من تصنيف الجامع الكبير تذكر فروعاً لم يذكرها فيه فصنف كتاباً آخر ليذكر فيه تلك الفروع وسمّاه «الزيادات».

(٣) أصول السرخسي (١/ ٥١).

فإنْ قيل: فالأضحيةُ لا مثلَ لها وقد أوجبتُم بعدَ فواتِ وقتِها التصدّقَ بالعينِ أو القيمةِ؟ قلنا: لأنّ التضحيةَ ثبتَتْ قربةً بالنصِّ، واحتملَ أنْ يكونَ التصدّقُ بعينِ الشاةِ أو قيمتها أصلًا؛

يثبت وجوب الفدية فِي الصَّلَاة على القطع والثّبات لَا على رجاء القبولِ كثبوت وجوب الكفّارة بالأكل وَالشرب فِي الصوم، قلنا: لَا يصحّ ههنا مثل ذَلِكَ لِأَنَّ دلالة النّص يَعرفُ حكمها مَن يعرف لسان العَرب، كما قلنا فِي الصّوم إنَّ الأعرابيّ لمّا قَالَ: هلكتُ وأهلكتُ عرَف كلُّ عربيّ أَنَّهُ سَأل عَن الجناية الَّتِي وقعت على الصّوم، وَالجنايةُ على الصوم موجودة بالأكل وَالشرب كما تُوجَد هِيَ بالوقاع، وَلَا كَذَلِكَ ههنا لِأَنَّ الله تعالى لَو أوجب علينا الصّوم لَا يَعرف عربيٌّ مِن ذَلِكَ أَنَّ الصَّلَاة واجبةٌ عَلَيْهِ أيضاً، وَإِذَا لَمْ تُوجد الدّلالة فِي الأصل فَكَذَلِكَ لَا توجَدُ فِي الخلف فَلِذَلِكَ لم نقل بوجوب /ج:٨٨/ الفدية فِي الصَّلَاة بطريق الدّلالة حَتَّى تثبت الفدية فِي الصَّلَاة كثبوتها فِي الصّوم على القطع وَالبيان.

قَالَ رحمه الله: (**فَإِنْ قيل فالأضحيّة لَا مثلَ لها**) إلى قوله: (**لَمْ يبطل فِي الشك أيضًا**)

أقول: إِنَّ التضحية ثبتت بالنّص على خلاف القياس، وهو قوله ﷺ: ضحّوا بالثنايا إِلَّا أَنْ يعسُرَ على أحدِكم، فلْيَذبح الجذعَ مِن الضأنِ[١].

إِذ لَا يُعقل وجه القربة فِي الإراقة لكونها تعذيب الحيَوان فَكَانَ مِن حقّها أَنْ تسقط لَا إِلَى مثلٍ، لِأَنَّهُ لَا مثل لها كرمي الجمار وفضل الوقت فِي الصَّلَاة وَالصّوم، وَمَع ذَلِكَ قَد أوجبتُم بعد فوات وَقتها التصدّق بعين الشاةِ فيما إذا كَانَت قائمةً، وبقيمتها إذا كَانَت غير قائمة بالرأي،[٢] وَإِنَّهُ لاَ يجوز، لكنا نقول: إِنَّ التضحية ثبتت قربةً بالنّص، وَاحتمل أَنْ يَكُوْن

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي صحيح مسلم (٣/ ١٥٥٥)، كتاب الأضاحي- باب سن الأضحية، برقم (١٩٦٣): «لا تذبحوا إلا مسنة، إلا أن يعسر عليكم، فتذبحوا جذعة من الضأن».

(٢) لو لم يضحِّ حتى مضت أيام النحر، فإن كان غنيًا وجب عليه أن يتصدق بالقيمة، سواء كان اشترى أو =

لأنّه هو المشروعُ في باب المالِ كما في سائرِ الصدقاتِ إلا أنّ الشرعَ نقلَ من الأصلِ إلى التضحيةِ وهو نقصانٌ في الماليّة بإراقةِ الدمِ عندَ محمدٍ،

التصدّق بعين الشاة أو بقيمتها هو الواجب الأصليّ فِي أيّام التضحية؛ لِأَنَّ الأضحية مِن الوظائف الماليّة، وَلِهَذَا اشتُرِط لوجوبها الغِنى كالزكاة وصدقة الفطر وَأنّ التصدّق بعين الشاة أو بقيمتها هو المشروع فِي الوظائف الماليّة كما فِي سائِر الصّدقات؛ لما عُرِف أَنَّ شكر كلّ نعمةٍ إِنَّمَا يجب بجنسه كشكر نعمة اللسّان يجب باللسّان وشكر نعمة سلامة الأعضاء يجب بالخدمة وشكر نعمة المال بدفع بعضه إِلَى الفقراء، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ إيجاب التّصدق بالشاة أَو بقيمتها بعد مضيّ وقت التضحيّة إِنَّمَا هو بسبب هَذَا الاحتمال، لَا باعتبار أَنَّ ذَلِكَ مثل للأضحيّة وَخلف عَن التضحية كالفدية فِي باب الصّوم فِي حق الشيخ الفاني.

وقوله: «إِلَّا أَنَّ الشرع نقل مِن الأصل إِلَى التضحية» إِلَى آخره جواب عَن سؤال مقدّر، وهو أَنْ يُقال: إذا كَانَ الأصل فِي الوظائِف الماليّة إِنَّمَا هو التصدّق بالمال فلأيِّ معنًى نقل الشرع هَذَا الحكم مِن الأصل وهو التصدق بعين الشاة أو بقيمتها إِلَى التضحية؟ وتقرير الجواب أَنَّ الشرع أي: الشارع نقل الحكم المذكور مِن الأصل إِلَى التضحية لمعنى حميدٍ وهو أَنَّ يوم العيد يوم ضيافة الله تعالى وَالنّاسُ أضيافهُ بلحوم القرابين وَلِهَذَا استحبّ الإمساك عَن الأكل إِلَى مَا بعد الصَّلَاة، وكُره الأكل فِي أوّل النهار قبل صلاة العيد ليكون أوّل الإفطار بطعام الضيافة وَلِهَذَا حرم الصوم فيهِ تحقيقاً لإجابة الضيافة(١)، ومعنى الإعراض عَن الضيافة أتمّ فِي الصّوم مِن تعجيل الإفطار؛ لِأَنَّ فيهِ نوع إعراض عَن ضيافة الله تعالى وهو الأكل قبل

= لم يشترِ؛ لأنها واجبة في ذمته فلا يخرج عن العهدة إلا بالأداء كالجمعة تقضى ظهرا، والصوم بعد العجز فدية، وإن كان فقيرًا فإن كان اشترى الأضحية أو أوجب على نفسه بالنذر وجب عليه أن يتصدق بذلك الذي أوجبه أو اشتراه؛ لأنها تعينت بالشراء بنية الأضحية أو بالنذر فلا يجزئه غيرها إلا إذا كان قدر قيمتها. ينظر: الهداية في شرح بداية المبتدي (٤/ ٣٥٨)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (٦/ ٥).

(١) ينظر شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٢/ ١٤٩- ١٥٠). والمحرم صوم العيدين وأيام التشريق الثلاث.

وبإراقةِ الدمِ وإزالةِ التموّلِ عنِ الباقي عندَ أبي يوسفَ على ما نُبيّنُ في مسألةِ التضحيةِ أيَمنعُ الرجوعُ في الهبةِ أم لا؟ فنقلَ إلى هذا تطييبًا للطعام وتحقيقًا لمعنى العيد بالضيافة،

الصَّلَاة مِن غير الأضحية؛ إذ جواز ذبح الأضحية بعد الصَّلَاة، فَكَانَ ذَلِكَ إعراضاً مِن وجه، وَلِهَذَا لَو أكل مِنْهَا بعد الصَّلَاة لَا يَكُوْن إعراضاً مِنْهَا، أمّا إذا صَام يَكُوْن إعراضاً مِنْهَا فِي هَذَا اليوم مِن كلّ وَجه، وكان الإعراض فِي الصوم أتمّ مِن الإعراض فِي التعجيل.

وَلَمّا كَانَ التعجيل مكروهاً كَانَ الصّوم حَراماً لوجود الإعراض فيهِ مِن كل وجه، وَإِذَا ثبت أَنَّ يوم العيد يوم ضيافة الله تعالى وَمِن عادة الكريم الضيافة بأطيب مَا عنده وَأنظفِه، والله عزّ وعلا أكرم الأكرمين وجب أَنْ يَكُوْن طعَام ضيافته أطيبَ الطيّبات، ومَال الصّدقة بسبب التصّدق وبإسقاط الواجب يتدنّس ويصير مِن أوساخ النّاس بانتقال نجاسة الآثام إليه كالماء المستعمل ومَال الزكاة، وَلِهَذَا حُرِّمت الصدقة على نَبيّنا ﷺ، وَحَرُمَت على مِن يتعلّق به نَسباً تعظيماً لمكانه وَلِهَذَا قَالَ: يا بني هاشمٍ إنَّ الله تعالى حرّمَ عليكم أوسَاخَ النّاسِ(١).

---

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، ولكن في مسند ابن أبي شيبة (٢/ ٣٩٦)، برقم (٩٢٠) بلفظ: «إن الله أبى لكم يا بني عبد المطلب أن يطعمكم غسالة أوساخ الناس».
صحيح مسلم (٢/ ٧٥٢)، برقم (١٠٧٢) بلفظ: «إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد إنما هي أوساخ الناس».
أما الحكم الفقهي فالآل لا يجوز دفع الزكاة المفروضة إليهم باتفاق فقهاء المذاهب الأربعة، واختلف في بني المطلب أخي هاشم هل تدفع الزكاة إليهم؟ فمذهب الحنفية، والمشهور عند المالكية، وإحدى روايتين عند الحنابلة، أنهم يأخذون من الزكاة، ومذهب الشافعية والقول غير المشهور عند المالكية وإحدى الروايتين عن الحنابلة، أنه ليس لبني المطلب الأخذ من الزكاة، ومذهب المالكية وبعض الشافعية أن الحرمة إن أعطوا من الخمس وإلا جاز أن يعطوا من الزكاة، ذهب الحنفية والمالكية والشافعية إلى أنه لا يحل لآل محمد ﷺ الأخذ من كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد وعشر الأرض وغلة الوقف. وهو رواية عند الحنابلة في الكفارات؛ لأنها أشبهت الزكاة. وعن أبي يوسف من الحنفية أنه يجوز لهم أخذ=

إلا أنّه يحتملُ أنْ يكونَ التضحيةُ أصلًا فلم نعتبرْ هذا الموهومَ في معارضةِ المنصوصِ المتيقّنِ، فإذا فاتَ هذا المتيقّنُ بفوتِ وقتِه وجبَ العملُ بالموهومِ معَ الاحتمالِ احتياطًا أيضًا،

وَإِلى هَذَا المعنى أشار سبحانه وَتعالى فِي قوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] وَالُمطهِّر إذا استُعمل فيما هو متدنّس بالذّنوب صار خبيثاً كالماء المستعمل، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فنقل الشرع القربةُ مِن عين الشاة إِلَى مَا ذكرناه مِن التضحية وَالإراقة تَطيباً للطعام؛ لِأَنَّهُ إذا زالت نجاسةُ الآثام بالإراقة إِلَى الدماء النجسة وتكون الدّماء آلة لسقوط الذّنوب بقى اللحم طَيباً طاهراً صالحاً لَمائِدةِ الكريم وضيافته، وتحقيقاً لمعنى العيد بالضيافة كما سَبق تقريره، وَهَذَا أمر مَعقول.

فَإِنْ قيل: لَو كَانَ التصدق أصلاً فِي الأضحية وانتقل الحكم مِنْهَا إِلَى الإراقة لحكمة لوجب أَنْ يعتبر الأصل فِي أيام التضحية حَتَّى يخرج عَن وجوب الأضحية بالتّصدق كمن وجب عَلَيْهِ الجمعة إذا صلّى الظهر فِي منزله يقع ذَلِكَ عَن فرض الوقت وإن كَانَ مأموراً بأداءِ الجمعة، قلنا: إِنَّهُ يحتمل أَنْ تَكُوْن التضحية فِي أيّامها أصلاً ابتلاءً مِن الله تعالى بنقصان فِي الماليّة، فَإِنَّ فعل التضحية نقصان فِي الماليّة بسبب إراقة الدّم عند محمّد رحمه الله؛ لِأَنَّهُ لَمْ يبق صَالحاً للدّر والنسل، والمعنى أَنَّهُ لابدّ فِي القربة مِن مشقة تلحق المكلّفَ وتلك المشقة فِي

= غلة الوقف إذا كان الوقف عليهم؛ لأن الوقف عليهم حينئذ بمنزلة الوقف على الأغنياء. فإن كان على الفقراء، ولم يسم بني هاشم، لا يجوز. وأجاز الحنابلة دفع صدقة الوقف إليهم.

وأما حكم أخذ الآل من صدقة التطوع:

فجائز مطلقًا وهو قول عند الحنفية والشافعية، ورواية عن أحمد؛ لأنها ليست من أوساخ الناس، تشبيها لها بالوضوء على الوضوء. والمنع مطلقًا، وهو قول عند الحنفية والشافعية، ورواية عن أحمد أيضًا، وهي الأظهر عند الحنابلة؛ لأن النصوص الواردة في النهي عن أخذ آل البيت من الصدقة عامة، فتشمل المفروضة والنافلة. وجائز مع الكراهة، وهو مذهب المالكية. ينظر الموسوعة الفقهية الكويتية (١/ ١٠٠- ١٠٣).

والدليلُ على أنّه كانَ بهذا الطريقِ لا أنّه مثلُ الأضحيةِ أنّه إذا جاءَ العامُ القابلُ لم ينتقلِ الحكمُ إلى الأضحيةِ،

التضحية نقصان الماليّة بإراقة الدم عنده.

وبإراقة الدّم وإزالة التموّل عند أَبِي يوسف رحمه الله على مَا ثبت فِي مسألة التضحية -أي: فِي المبسوط- أتمنع الرّجوع فِي الهبة أم لَا؟ فَإِنَّ الموهوب له إذا ضحّى الشاة الموهوبة كَانَت التضحية لَا تمنع الرّجوع فِي الهبة عند محمّد رَحمه الله؛ لِأَنَّ الحاصل بالتضحية عنده نقصانُ الماليّةِ فحَسب، وَذَلِكَ لَا يمنع الرجوع كالموهوب إذا انتقصَ، وتمنع عند أَبِي يوسف رحمه الله لإزالة التموّل بالتضحية عنده وإزالة التموّل كإهلاكه، فتَمنعُ الرجوعَ فِي الهبة[1]، ويُوضحُ هَذَا مَا ذكر فِي المبسوط[2]: وإن وهب له شاة فذبحها كَانَ له أَنْ يرجع فيهَا؛ لِأَنَّ الذبح نقصان فِي العَين، فَإِنَّ عملَهُ فِي إزهاق الرّوح فَإِنْ ضحَّى بِهَا أو ذبحها فِي هدي المتعة لَمْ يكن له أَنْ يرجع فيهَا فِي قول أَبِي يوسف رحمه الله، وَقَالَ محمّد رحمه الله: يرجع فيهَا وتجزئ الأضحية وَالمتعة للذابح.

وَقِيْلَ: قول أَبِي حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ كقول أَبِي يوسف رحمه الله، أمّا محمّد رحمه الله فيقول: ملك الموهوب لَمْ يزل عَن عينها وَالذّبح نقصان فيهَا فَلَا يمنع الرّجوع فيما بقي، مثل شاة القصّاب، وَهَذَا لِأَنَّ مَعنى القربة فِي نيّته وفعله دون العين، فالموجود فِي العين قطع الحلقوم والأوداج، سواء كَانَ على نيّة اللّحم أَو نيّة القربة، وَالَّذِي حَدث فِي العين أَنَّهُ يتعلّق به حقٌّ للشرع مِن حيث التَصدّق به، وَذَلِكَ لَا يمنع الرّجوع كوجوب الزكاة فِي المال الموهوب فِي يد الموهوب لَه، بَل أولى؛ لِأَنَّ التصدّق ههنا لَيْسَ بحتم حَتَّى يَكُوْن له أَنْ يأكله وَيُطعم مِن شاء مِن الأغنياء بخلاف الزكاة، وأبو يوسف رحمه الله فِي التضحية جَعلها لله تعالى

(١) أصول السرخسي (١/ ٥١).
(٢) أصول السرخسي (١/ ٥١).

وهذا وقتٌ يقدرُ فيه على أداءِ مثلِ الأصلِ فيجبُ أنْ يبطلَ الخلفُ كما في الفديةِ إلا أنّه لمّا ثبتَ أصلًا من الوجهِ الذي بيّنّا ووقعَ الحكمُ بهِ لم ينقضْ بالشكِّ أيضًا،

خالصةً، وقد تمّ ذَلِكَ / س:٥٠/ فَلَا يرجع الواهبُ فيهِ بعد ذَلِكَ، كما لَو كَانَ الموهوب أرضاً فجَعلَها مَسجداً، وبيان قولنا ثَمَّ أنَّ التقرّب بإراقة الدّم وقد حصل ذَلِكَ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَو سُرق المذبوح أو هلك كَانَ مُجزئاً عنه، وإباحة التناول مِنْهُ بإذن مِن له الحق بقوله: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا﴾ [الحج: ٢٨]، أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَا يجوز أَنْ يتصرّف فيهَا على الوجه المأذون فيهِ، وهو بطريق التجارة، ويمنع مِن ذَلِكَ، وَلَو فعله كَانَ ضَامنًا، فعَرفنا أَنَّهُ تَمّ معنى التقرّب به فيكون نظير هَذَا مِن الزكاة مَا أدّاه إِلَى الفقير بنيّة الزكاة، وَلَيْسَ للواهب أَنْ يرجع فيهِ بعد ذَلِكَ، وَهَذَا الفعل فِي صورة ذبح شاة القصّاب وَلكن فِي المعنى وَالحكم غيره وَلَا تُعتبر الصورة، أَلَا تَرَى أَنَّ الذبح يتحقق مِن المسلم وَالمجوسيّ، وَالتسمية لَا يتحقق إِلَّا مِن أهل التسمية، فعرفنا أَنَّهُ فِي المعنى غير الذبح، ثُمَّ عند محمّد رحمه الله برجوع الواهب لَا يبطل التضحية؛ لِأَنَّ رجوعه فِي القائِم دون مَا تلَاشىَ مِنْهُ، وَالرجوع يُنهي ملكَ الموهوب له، فإنما انعدم ملكه بغير خسارة وهو فِي حقّه نظير لَو هلكَ بعد الذّبح / ج:٨٩/ وَإِذَا احتملت التضحيةُ أَنْ يَكُوْن أصلاً فِي أيامها ابتلاءً مِن الله تعالى بنقصان يحصل فِي الماليّة بالتضحية، ولله تعالى وتقدّس أَنْ يبتلي عباده بِمَا شاء، فَلِذَلِكَ يَعتبر هَذَا الأمر الموهوم وهو كون التصدّق بعين الشاة أَو بقيمتها أصلاً فِي أيام النحر بالرّأي فِي معارضة المنصوص المتيّقن وهو التضحية فِي أيامها مَا دامت تِلْكَ الأيام باقيةً لفقدان شرط الرأي، فَإِذَا فات المنصوص المتيقّن بفوات وَقته فقد آنَ أوانُ ذَلِكَ الاحتمال؛ لعدم إمكان العَمل بالمنصوص، فقلنا إِنَّهُ وجب العَمل بالموهوم وهو أصالةُ التصدّق بعين الشاة أَو بقيمتها مَع احتمال أصالة التضحية احتياطاً كالأمر بالفدية عَن الصَّلَاة.

والدّليل على أَنَّ العملَ بالموهوم كَانَ بِهَذَا الطريق وهو اعتبار أصالة التصدّق بعين الشاة أَو بقيمتها لَا اعتبار خلافته عَن التضحية وكونه مثلاً للأضحية أَنَّهُ إذا جاء العامُ القابل

لَمْ ينتقل الحكم مِن التصدّق بعين الشاة أو بقيمتها إِلَى التضحية، ويَوم الأضحية فِي العام القابل الَّذِي أدركهُ وقتٌ يقدر فيهِ على مثل الأصل أي: على مثل الإراقة الَّتِي وجبت فِي العَام الماضي، فَلَو كَانَ وجوب التصدّق بعين الشاة أو بقيمتها باعتبار الخلافة لوجب أَنْ يعود إلى مثل الأصل لعود وقته، ويبطل الخلف وهو التصدّق المذكور كما فِي الفدية، فإنه إذا قدر الشيخ الفاني على الصوم قبل أداء الفدية أو بعد أدائها يجب الصّوم وَتبطل الفدية، إِذ القدرة على الأصل تُبطل حكم الخلف، ولأن الفدية لَيْسَت ببدل مُطلق عَن الصوم لعَدم معنى ابتلاء الصوم فيهَا، بَل أقيمت مقامه فِي حقّ الثواب وَالسقوطِ بلا أداءٍ للضرورة فتقدّر بقدرها. كذا فِي الأسرار.

وَكَمَا فِي الإيلاء إذا فاء باللّسان بحكم العجز عَن الوطء بسبب المرض ثُمَّ قدر على الوطء يبطل حكم الفيء باللّسان[1]، وَحَيْثُ لَمْ يعُد إِلَى المثل بعود الوقت علمنا أَنَّ التصدّق بعين الشاة أو بقيمتها لَمْ يكن على وجه الخلافة عَن الإراقة بَل على وجه الأصالة مِن الوجه الَّذِي بيّناه وهو أَنَّ التصدّق هو المشروع فِي باب المال، وَإِذَا كَانَ أصلاً مِن ذَلِكَ الوَجه ووقع الحكم بِأَنَّ التصدّق أصل لَمْ يبطل ذَلِكَ الحكم بالشك بسبب احتمال أَنَّ التضحية أصل؛ لِأَنَّهُ تأكّد بإيجاب الله تعالى فَلَا يُسقط بعد ذَلِكَ بالقدرة على الفائت، كما فِي المثليّ إذا انقطع عَن أيدي الناس وقضى القاضي بقيمته أَو أدّى هو بِدُوْنِ القضاء ثُمَّ قدر على مثله لَا يعود حَق صاحب الحقّ إليه فكذا المثل فِي حقّ الله تعالى، بخلاف الفدية فِي حقّ الشيخ الفاني فإنه إِنَّمَا يصار إليها بشرط استمرار العجز عَن الأداء وَالقضاء إِلَى الموت، فَإِذَا قدر على الصّوم كَانَ قادراً على الأصل قبل تمام الحكم بالخلف لعدم شرط جواز الخلافة على التأبيد، فَلِذَلِكَ بَطل حكم الفدية بخلاف صلاة الظهر يوم الجمعة فإنه قام دَليل على أصالة الظهر فَكَانَ الظهر أصلاً وإن كَانَ العبد مأموراً بإسقاطه[2] بأداء الجمعة.

(١) ينظر أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٤٩).

(٢) في ج: بإسقاط

أما القضاءُ الذي بمعنى الأداءِ فمثلُ رجلٍ أدركَ الإمامَ في العيدِ راكعًا كبّر في ركوعِه وهذا قد فاتَ موضعُه فكان قضاءً،

قَالَ رحمه الله: **(وأمّا القضاء الَّذِي بمعنى الأداء)** إلى قوله: **(وَإِنَّمَا وجب باعتبار الأداء)**

أقول: القضاء الَّذِي بمعنى الأداء هو مثل رجل أدرك الإِمَام فِي صلاة العيد فِي حال الركوع وخاف فوت الركوع ركع وكبّر فِي ركوعه تكبيرات العيد[1]، لكنّه لاَ يرفع يديه؛ لِأَنَّ فيهِ ترك سُنّة أخذ اليد وَهَذَا التكبير قَد فات عَن موضعه وهو القيام، إذ التكبير قربة بلا خلاف لكونه تعظيماً لله عزّ وعلا، لكنّه شُرع فِي محلّه وهو القيام وقد فات عنه، فَكَانَ قضاء مِن هَذَا الوجه وهو غير قادر على مثل الفائِت مِن عنده قربةً ليصرف ما لَه إِلَى مَا عَلَيْهِ وَيُقيمه مقامه بطريق القضاء؛ إذ مثل الفائِت غير مَشروع له فِي حالة الركوع، فَإِنَّ التنفّل بالتكبير فيهَا لَمْ يُشرع فكَانَ ينبغي أَنْ لَا يقضي ذَلِكَ فِي الركوع كالقراءة وَتكبير الافتتاح وَالقنوت، وَبِهِ قَالَ أَبُو يوسف رحمه الله[2]، لَكِن ذَلِكَ قضاء يُشبه الأداء؛ لِأَنَّ الركوع يُشبه القيام حقيقةً وحكمًا أمّا حقيقةً فَلاستواء النصف الأسفل فِي الركوع كما فِي القيام، وَبِهِ يفارق القائِم القاعدَ؛ إِذ النصف الأسفل مِن القاعد مُنثنٍ فكَانَ للرّكوع شبهةٌ بالقيام نظرًا إِلَى وجود معظم القيام وهو استواء النّصف الأسفل دون الأعلى، وأمّا حكمًا فلأن من أدرك الإِمَام فِي ركوعه وَشاركه فيهِ يصير مُدركاً للركعة مَع أَنَّ المشاركة بينهما لَا بدّ مِنْهَا لإدراك الركعة، فدلّ أَنَّ الرّاكع كالقائِم، وَإِذَا ثبت للركوع شبهة القيام حقيقة وحكماً فَلَا يتحقق الفَوات، ويكون مِن هَذَا الوجه أداءً كما إذا أدرك الإِمَام فِي حقيقة القيام فيؤتى بالتكبير احتياطاً؛ لِأَنَّهُ عبادة والاحتياط فيهَا أَنْ تجب بالشبهة وَلَا تسقط، وهَذَا الحكم أي: حكم تكبيرات العيد قَد يثبت بالشبهة أي: بشبهة القيام فَإِنَّ شُبهته كافيةٌ فِي حق أداء التكبير، أَلَا تَرَى أَنَّ تكبيرة

---

(١) عند الإمام ومحمد. ينظر التجريد للقدوري (٢/ ٩٨٤).

(٢) ينظر أصول السرخسي (١/ ٥٢).

وهو غيرُ قادرٍ على مثلٍ من عنده قربة، فكان ينبغي أنْ لا يقضيَ إلا أنّه قضاءٌ يُشبهُ الأداءَ؛ لأنّ الركوعَ يُشبهُ القيامَ، وهذا الحكمُ قد ثبتَ بالشبهةِ،

الركوع فِي صَلاة العيد تحتَسب مِن تكبيرات العيد وتلحَق بِهَا[1]، وَلِهَذَا تجب سجدة السهو بترك تكبيرة الرّكوع فِي صلاة العيد إذا كَانَ السَّاهِي إماماً أو مَسبوقاً[2]، وَإن لَمْ يجب سجدة السهو بتركه فِي غير صلاة العيد، وليست تكبيرة الركوع فِي حال محض القيام بَل فيما له شبهة القيام وهو الركوع، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فاحتمل أنْ يُلحَق بتكبيرة الركوع نظائرها وهي تكبيرات العيد حالة العجز، وَإِذَا أُلحِق بِهَا نظائِرها فوجب عَلَيْهِ التكبير فِي حالة الرّكوع اعتبارًا لشبهة الأداء كما سبق تقريرها احتياطاً وإن كَانَ قضاء فِي الحقيقة؛ إذ العبادات مما يُحتاط فِي إثباتها، والتكبير عبادة.

فَإِنْ قِيلَ: إِنَّ استواء النصف الأعلى أحد شِقّي القيام فَلَمّا لَمْ يثبت باستواء النصف الأعلى شبهةُ القيام كما فِي حَالة القعود وجب أنْ لَا يثبت أيضاً باستواء النصف الأسفل شبهةُ القيام، قلنا: القيام مَع القعود متضادّان والمفارقة بين القائِم والقاعد إِنَّما تثبت باستواء النصف الأسفل، فَلِذَلِكَ اعتُبر استواء النصف الأسفل لَا استواء النّصف الأعلى، ولأنّ شبهة الشّيء إِنَّمَا تكون عند اتصالها به لَا عند انقطاعها عنه، والركوع متّصل بحقيقة القيام، وَالقعود منقطع عنها، فثبت للركوع مشاركة القيام فِي أحد شقيّه مَع اتصاله به، فَلِذَلِكَ ثبت للركوع شبهة القيام لَا للقعود.

فَإِنْ قيل: إذا سَها عَن تكبيرات العيد حَتَّى ركع لَمْ يأت بِهَا فِي الركوع، وَلَو كَانَ حال الركوع كحال القيام لأتى بِهَا، قلنا: الإِمَام متمكن مِن العود إِلَى القيام حَتَّى يأتي بالتكبيرات فِي حقيقة القيام، وَلَا حاجة له إِلَى أَنْ يأتي بالتكبيرات فيما هو مشتبهٌ بالقيام بخلاف هَذَا

(١) بإجماع الصحابة أنها محسوبة من تكبيرات العيد. ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١/ ٢٧٤).

(٢) ينظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (١/ ١٩٤).

ألا تَرى أنّ تكبيرَ الركوعِ يحتسبُ منها وليسَ في حالِ محضِ القيامِ فاحتملَ أنْ يلحقَ بهِ نظائرُه، فوجبَ عليه التكبيرُ اعتبارًا بشبهةِ الأداءِ احتياطًا،

المسبوق فإنه لَا يتمكن مِن الرجوع إِلَى حقيقة القيام، وَهَذَا بخلاف القراءة وَالقنوت وتكبيرة الافتتاح؛ لِأَنَّهَا غير مشروعة فيها له شبهة بالقيام بوجه.

وَالحاصل أَنَّ تكبيرات العيد فيمن أدرك الإِمَام فِي الرّكوع نظير القضاء الَّذِي هو بمعنى الأداء عندهما، وعند أَبِي يوسف نظير القضاء المحض، ثُمَّ لَا مثل للتكبير عند المُفوّت فَيسقط أصلاً كتكبيرات التشريق إذا فات عَن وقتها، وَكَذَلِكَ السُورة إذا فاتت عن الأولين وجب قضاؤها فِي الأخريين؛ لِأَنَّ محل القراءة جملة الصَّلَاة لقوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠] فإنه تعالى أمر بقراءة القرآن وَالأمر للوجوب وقِراءتُه خارجَ الصَّلَاة غير واجبة، فَتعيّن وجوبُها فِي الصَّلَاة على الجملة والإطلاق؛ لِئلَّا يؤدي إِلَى إهمال النّص، أو لقوله ﷺ: لَا صلاةَ إِلَّا بالقراءة(١).

وكلّ ركعة صلاةٌ، فتكون محلًا للقراءة، وَلِهَذَا إذا استخلف الإِمَام فِي الشفع الأخير أُميّاً فَسدت صَلاته عند أَبِي حنيفة ومحمّد رحمة الله عَلَيْهِمَا(٢) وإن أدّى فَرض القراءة إلاّ أَنَّ الشفع الأوّل تعيّن للقراءة / ج:٩٠/ بخبر الواحد الَّذِي يُوجب العملَ وَذَلِكَ مَا رَوى جابر وَأبو قتادة الأنصاريّ رَضِيَ الله عنهما أَنَّ رسول الله ﷺ كَانَ يقرأ فِي صلاة الظهر والعَصر فِي الركعتين الأولين بفاتحة الكتاب وسورة، وفِي الأخريين بفاتحة الكتاب(٣). كذا فِي مبسوط

(١) لم أقف عليه.

(٢) إلا عند زفر والحسن بن زياد فتصح. ينظر: المبسوط للسرخسي (٢/ ٩٧)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١/ ٢٢٧).

(٣) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي مصنف ابن أبي شيبة (١/ ٣٢٧) برقم (٣٧٤١)، بلفظ: عن عبد الله بنِ أبي قَتادةَ، عن أبيه، «أنَّ النَّبيَّ ﷺ كان يقرأُ في الرَّكعتَينِ الأُولَيَينِ بفاتحةِ الكتابِ وسورةٍ، وفي الأُخرَيَينِ بفاتحةِ الكتابِ»، سنن ابن ماجه (١/ ٢٧٥)، برقم (٨٤٣) عن جابرِ بنِ عبدِالله، قَالَ: «كنَّا نقرأُ في الظّهرِ والعصرِ خلفَ الإمامِ في الرَّكعتَينِ الأُولَيَينِ، بفاتحةِ الكِتَابِ، وَسُورَةٍ وفي الأُخرَيَينِ بفاتحةِ الكتابِ».

وكذلكَ السورةُ إذا فاتتْ عن الأوليينِ وجبَ في الأخريين؛ لأنّ موضعَ القراءةِ جملةُ الصلاةِ إلا أنّ الشفعَ الأولَ يعينُ بخبرِ الواحدِ الذي يُوجبُ العملَ وقد بقيَ للشفعِ الثاني شبهةُ كونِه محلًّا

المصّنف رحمه الله(١).

ورَوى عليٌّ رَضِيَ الله عنه عَن رسول الله ﷺ: القراءة فِي الأولبين قراءة فِي الأخريين(٢).

أي: تنوب عنها كما يقال: لسان الوزير لسانُ الأمير.

وقد بقي للشّفع الثاني شبهة كونه محلًّا للقراءة؛ لِأَنَّ محلّ أداء ركن القراءة القيام الَّذِي هو ركن الصَّلَاة وَالقيامُ فِي الأخريين مثل القيام فِي الأولبين فِي الركنيّة، وكون القيام محلًّا للقراءة مِن هَذَا الوجه لَيْسَ بفائِت فوجب أداءُ الصُورة فيهِ اعتبارًا لشبه كون القيام محلًّا للقراءة، وإن كَانَ أداؤها فيهِ قضاءً فِي الحقيقة لفوات محلّ القراءة بحكم خبر الواحد الَّذِي يوجب تعيين الأولبين للقراءة، وَلِهَذَا لَو ترك الفاتحةَ فِي الأولبين وقرأ السورةَ فيهما سَقطت الفاتحة(٣)، وَهَذَا دليل على أَنَّ قراءة السورة فِي الأخريين باعتبار شبهة الأداء بخلاف قراءة الفاتحة؛ لِأَنَّ المشروع مِن الفاتحة فِي الأخريين إِنَّمَا هو للاحتياط إِذ شبهة كونهما محلًّا لها ثابتة بقوله ﷺ: لَا صَلاة إِلَّا بفاتحة الكتاب.

وكلّ رَكعة صلاةٌ، فتجب قراءة الفاتحة فِي الأخريين على هَذَا كما هو روايةُ الحسن عَن أَبِي حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ، حَتَّى أَنَّهُ لَو تَركها سَاهياً يلزمه سَجدة السهو على هَذِهِ الرّواية(٤)، وَإِذَا

(١) هذا المصنف في الفروع، وهو مخطوط في مكتبة ولي الدين بتركيا.

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وفي مصنف ابن أبي شيبة (١/ ٣٢٧) برقم (٣٧٤٢) عن علي وعبدِالله، أنهّما قالا: «اقْرَأْ فِي الْأُولَيَيْنِ، وَسَبِّحْ فِي الْأُخْرَيَيْنِ».

(٣) وعن الحسن بن زياد أنها تقضى؛ إذ إنها أولى من السورة وهي تقضى. ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١/ ١٧٢).

(٤) ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١/ ١١٢).

وهو من هذا الوجهِ ليسَ بفائتٍ فوجبَ أداؤُها اعتبارًا لهذه الشبهةِ وإنْ كان قضاءً في الحقيقة. ولهذا لو تركَ الفاتحةَ سقطتْ؛ لأنّ المشروعَ من الفاتحةِ في الأخريينِ إنّما شُرِعَ احتياطًا، فلم يستقمْ صرفُها إلى ما عليه،

كَانَ كَذَلِكَ فلم يستقم اعتبار مَعنى القضاء؛ إِذ لَا يجوز صرف الفاتحة الواجبة فِي الأخريين إِلَى مَا عَلَيْهِ وهو الفاتحة الفائتة مِن الأوليين؛ لِأَنَّ الركعة تخلو عَن واجبها، أو لِأَنَّ القضاء صَرفُ مَا له إِلَى مَا عَلَيْهِ، وَلَيْسَ له على هَذِهِ الرواية قراءة الفاتحة فِي الأخريين، فإنه يجب عَلَيْهِ قراءتُها فيهما، فَلَا يستقيم اعتبار معنى القضاء، بخلاف قراءة السورة فَإِنَّهَا لَيْسَت عَلَيْهِ فيهما فصحّ قَضاؤها / س:٥١/ فِي محلّ شبهة الأداء، وَأمّا على ظاهر الرّواية فَلَا تُقضىَ الفاتحة أيضاً؛ لِأَنَّ قراءتها إِنَّمَا وجبت بخبر الواحد بصفة ترتيب السورة عَلَيْهَا، أَلَا تَرَى أَنَّ مِن نسي الفاتحة فذكرها قبل الركوع أَنَّهُ يقرأها ويُعيد السورة، فَإِذَا انتقل إِلَى السّجود فقد تمّ الانتقال ففات وصف المشروع بخبر الواحد، والثابت بخبر الواحد ثابت عملاً فَإِذَا تعذّر عملهُ على مَا شُرِعَ سقط العَمل، فأمّا السورة فإنّما شُرعت مرتبَةً على الفاتحة وقد قدر على ذَلِكَ؛ لِأَنَّ المتراخي مترَتّبٌ لَا محالة فلم يسقط عنه، وَكَذَا لَمْ يستقم اعتبارُ معنى الأداء بواسطة تكرّر الفاتحة؛ لِأَنَّ مَا شُرِعَ مِنْهَا مَشروعُ أداءً على هَذَا التقدير لَا قضاءً، فَلَو قرأها ثانياً أداءً أيضاً يلزم تكرّر الفاتحة، وَتكرّرها فِي رَكعةٍ وَاحدةٍ غير مَشروع، فَلِذَلِكَ تسقط الفاتحة لسقوط اعتبار مَعنى الأداء أيضاً، وَفِي هَذَا جوابٌ عَمّا يقال: لَمّا لَمْ يَستقم قراءة الفاتحة فِي الأخريين قضاءً عَن الأوليين لما ذكر ينبغي أَنْ تجب عَلَيْهِ قراءةُ الفاتحة فِي الأخريين أداءً كما فِي السّورة، وجَوابه: مَا مرّ أَنَّ قراءتها على وجه الأداء يؤدي إِلَى أمر غير مشروع بخلاف قراءة السّورة لما مرّ، قوله: والسورة لَمْ تجب قضَاءً أي: السّورة لَمْ تجب باعتبار القضاء؛ إِذ لَيْسَ عند القاضي فِي الأخريين فِي صلاة الفَرض قراءةُ سورة يصرفها إِلَى مَا عَلَيْهِ، وَإِنَّمَا وجبت باعتبار الأداء، وأنها لَا تؤدي إِلَى التكرار كما سبق ذكره، فثبت بِذَلِكَ أَنَّ قراءة السورة فِي الأخريين إِنَّمَا هِيَ باعتبار الأداء للشبهة المذكورة وإن كَانَت قضاءً فِي الحقيقة فتكون مِن القضاء الَّذِي بمعنى الأداء.

ولم يستقمِ اعتبارُ معنى الأداءِ؛ لأنّه مشروعٌ أداءً، فيتكرّرُ، فلذلك قيل: يسقطُ، والسورةُ لم يجبْ قضاءً؛ لأنّه ليسَ عنده في الأخريين قراءةُ سورةٍ يصرفُها إلى ما عليه، وإنّما وجبَ لاعتبارِ الأداء،

وذكر الإِمَام شمس الأئمة السرخسيّ نوّر الله ضريحه فِي تَعليل هَذِهِ المسألة وَقَالَ[1]: لِأَنَّ القيام فِي الأخريين محلّ للفاتحة أداءً فَلَو قرأها على وجه القضاء كَانَ مُتغيّراً به مَا هو مشروع فِي صَلاته مَع وجود حقيقة الأداء، وَذَلِكَ لَيْسَ فِي ولاية العبد، فيتحقق فَوات قراءة الفاتحة بتركها فِي الأوليين لَا إِلَى خلف، فَلَا بدّ مِن القول بسقوطها عنه؛ إِذ لَا مثل لها صورة أَو معنىً يُقام مَقامها.

فَإِنْ قيل: إِنْ لَمْ يصحّ تكرار الفاتحة أداء فلمَ لَا يصحّ تكرارها مَع صرف إحداهما إِلَى القضاء؟ ولم يكن حينئذ تكراراً لها فِي ركعة واحدةٍ مِن حيث المعنى لذَهاب أحدهما إِلَى محل الأداء تقديراً كما صَرف بعضُ العلماء قولَ محمّد رحمه الله فيما قضى السّورةَ فِي الأخريين وجهرَ إِلَى السورة باعتبار أنها مصروفة إِلَى محلّها فلم يكن جمعاً بين الجهر وَالمخافتة فِي ركعة مِن حيث المعنى، قلنا: لَا يصحّ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ رعاية الصّورة وَاجبةٌ أيضاً، وَعَن هَذَا كَانَ ظاهر الرّواية فيما إذا مضى السورة فِي قول محمّد رحمه الله وَجهرَ مصروفاً إِلَى الفاتحة والسّورة جميعاً؛ لئلا يلزم الجَمع بين الجهر وَالمخافتة فِي ركعةٍ واحدةٍ صورةً، فوجوب رعاية الصّورة ثابت فِي هَذَا.

❁ ❁ ❁

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (١/ ٢٢١).

وأمّا حقوقُ العباد فهيَ تنقسمُ على هذا الوجه، أما الأداءُ الكاملُ فهو ردُّ العينِ في الغصبِ والبيعِ وأداءِ الدينِ، والقاصرُ مثلُ أنْ يغصبَ عبدًا فارغًا ثمّ يردُّه مشغولًا بالجناية، أو يسلمَ المبيعَ مشغولًا بالجناية، أو الدَّينِ أو ما أشبهَ ذلك،

[أقسامُ الأداءِ والقضاءِ في حقوقِ العباد]

قَالَ رحمه الله: (**فَأَمّا حقوق العباد فهي تنقسم على هَذَا الوجه**) إلى قوله: (**إحياءً لحقّه فِي الوصف**)

أقول: إِنَّ أقسام الأداء وَالقضاء يتحقق فِي حقوق العباد أيضاً على الوجه المذكور، أمّا الأداء المحض الكامل فهو ردّ الغاصب عينَ الحق فِي الغَصب إِلَى المغصوب مِنْهُ على الوجه الَّذِي غصَبه، وَتَسليم البائع عين الحقّ وهو المبيع إِلَى المشتري على الوجه الَّذِي اقتضاه عَقدُ البيع، وأداء الدين أيضاً مِن قبل الأداء المحض الكامل وإن كَانَت الديون تقضى بأمثالها؛ لِأَنَّهُ لَا طَرِيقَ لأداء الدين سوى هَذَا.

فَإِنْ قيل: ينبغي أَنْ يَكُوْن أداءُ الدّين أداءً يُشبه القضاء اعتباراً للحقيقة وَالحكم، قلنا: لَا يمكن ذَلِكَ خصوصاً فِي باب الصرف وَالسَلَمَ؛ لِأَنَّ الاستبدال فيهما حرام، فَاعتبارُ شَبهِه بالقضاء يوجب الحرمةَ، واعتبار شبهه بالأداء لَا يوجبها، فَكَانَ حَراماً ترجيحاً لجانب الحرمة على مَا هو [الأصل](1) خصوصاً فِي باب الربى فِي الصرف؛ لِأَنَّ الشبهة فيهِ مُلحقة بالحقيقة وَلَيْسَ هو بحرام بالإجماع، فَعُلم أَنَّهُ مِن قسم الأداء المحض الكامل، أو لِأَنَّ القضاء يُبنى على الأداء، فَإِذَا لَمْ يكن الأداء لَمْ يكن القضاء؛ لِأَنَّهُ خلف عَن الأداء وشرط صحة الخلف إمكان الأصل، واعتبر هَذَا بوجوب الكفّارة فيمن حلَف لَيمَسَنَّ السَماء، وعدمها

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الكافي شرح البزودي (١/ ٤٣٠).

حتى إذا هلكَ فِي ذلكِ الوجهِ انتقضَ التسليمُ عندَ أبي حنيفةَ رضي الله عنه، وعندَهما هذا تسليمٌ كاملٌ؛ لأنّ العيبَ لا يمنعُ تمامَ التسليم وهو عيبٌ عندَهما،

فِي يمين الغموس وَمسألة الكوز[1] إذ الأصل وهو البرّ ممكن فِي الأوّل دون غيره، وَإِذَا كَانَ إمكان الأصل شرطاً فَلَو جُعل تسليم الدين قضاء لَاقتضى إمكان الأداء وَلَيْسَ كَذَلِكَ؛ إِذ لقضاء الدين طَريق واحد فعُلم أَنَّهُ أداء حكمًا.

فَإِنْ قيل: يُرد على ذَلِكَ قضاء صوم الحائِض فإِنّ الصّوم مِنْهَا لَمْ يكن ممكناً أداءً مَع ذَلِكَ صحّ القضاء الَّذِي هو خلف عَن الأداء، قلنا: لَا يَرد عَلَيْهِ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ أداء الصوم مِنْهَا ممكن قياساً؛ لِأَنَّ الحَيض لَا يمنع صحّةَ الصّوم كالجنابة وَإِنَّمَا لَمْ يجز أداؤه مِنْهَا بخلاف القياس فكَانَ الأداء ممكناً قياساً فيُبنى القضاء على الأداء الممكن قياساً فيجوز القضاء، ولم يقلْ بِأَنَّ تسليم الدين أداء قاصر؛ لِأَنَّهُ أدّى مَا عَلَيْهِ مِن الجياد، وَإِنَّمَا القاصر هو أداء بدل الصرف وَالمسلَم فيهِ زيفاً ورديئاً فالأداءُ باعتبار أَنَّ الزيف مِن جنس الدّراهم والرديء مِن الحنطة مِن جنس الحنطة والقصور باعتبار صفة الجودة الَّتِي تقع عَلَيْهَا مُطلقُ العقود ونحو ذَلِكَ مِن القاصر وتسليم المسلم فيهِ وبدل الصرف أداء كامل؛ لِأَنَّ الاستبدال فيهما حرامٌ فجُعِلَ المقبوض عين مَا استُحِق بالعقد حكمًا وَإِن كَانَ غيره حقيقةً؛ إِذ الواجب بالعقد دينٌ، وَالمقبوض عينٌ، وَالعينُ غير الدّين.

فَإِنْ قيل: ينبغي على هَذَا أَنْ يَكُوْن تسليم الأثمان فِي سائر البيوع قضاء لَا أداءً؛ إِذ الديون /ج:٩١/ تُقضى بأمثالها والاستبدال غير حَرام، قلنا إِنَّ الأداء تَسليم عين مَا وجب بسببه إِلَى مُستَّحِقه، وَتسليم مَا وجب بالعقد بِهَذِهِ المثابة حكمًا فيكون أداءً، إِذ لوكان مثلًا لكان بَدلاً وَفِي الاستبدال يشترط التراضي، وَلَم يُشترط ذَلِكَ فِي تسليم الأثمان بدليل أَنَّ المشتري إذا أتى بِمَا وجب بالعَقد يُجبَرُ البائع على القَبول، فعُلم أَنَّهُ عينُ مَا استُحِق بالعقد، وَأَمَّا الأداء

(١) وهي قوله: إن لم أشرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم فامرأته طالق، وليس في الكوز ماء.

وأداءُ الزيوفِ في الدَّينِ إذا لم يعلمْ به صاحبُ الحقِّ أداءٌ بأصلِه؛ لأنّه جنسُ حقِّه وليس بأداءٍ بوصفِه؛ لعدمه، فصار قاصرًا،

القاصر فمثل أَنْ يغصب عبداً فارغاً فيردّه مَشغولاً بالدّين بِأَنْ استهلك مالَ الغير أَو كَانَ مأذوناً فلحقه الدّيون أَو بالجناية بسبب كَانَ عند الغاصب بِأَنْ يَقتل غيره أَو يَقطع طرفه، ومعنى القصور فيهِ أَنَّهُ أدّاه لَا على الوَصف الَّذِي وَجب عَلَيْهِ أداؤه، وَكَذَا إذا سلّم البائِع المبيعَ مشغولاً بالجناية أَو الدّين أَو مَا أشبه ذَلِكَ كالغاصب إذا غصب عَبداً صَحيحاً ورَدّه مريضاً أَو مشجوجاً، وَكَمَا إذا حبلت الجاريةُ المَغصوبةُ أَو تعيّبت بعيْب آخر ثُمَّ سلّمها البائِع مشغولةً بِذَلِكَ إِلَى المشتري حَتَّى إذا هلك العَبد المبيع فِي ذَلِكَ الوجه بِأَنْ قُتل عند المشتري بالجناية الموجودة عند البائع انتقض التسليم عند أَبِي حنيفة رَحمة الله عَلَيهِ؛ لكونه تسليماً قاصراً ويكون الردّ موقوفاً، إِنْ برأ عَن ذَلِكَ الشُّغل تمّ البيع عنده ويصير الأداء كاملاً، وَكَذَا الحكم فِي الغصب فَإِنَّ الردّ فيهِ موقوف عنده، إِنْ برأ المغصوب مِن ذَلِكَ الشغل تمَّ الردّ وإلّا انتقض، وعندهما لَا ينتقض التسليم؛ لكونه تَسليماً كاملاً؛ لِأَنَّ العيبَ لَا يمنع تمامَ التسليمِ وكون المملوك مَشغولاً بالجناية ونحوها عَيبٌ عندهما، فَعلى أصلهما صحّ الردّ بلا توقف، وَلَو تلف لَا ينتقض؛ لِأَنَّ وجود العيب مَع قيام العين لَا يمنع صحّة الردّ عندهما فيصحّ الردّ، وَلَا يلزمه القيمة عند التلف، وَإِذَا كَانَ الأداء قاصراً فيما سَبق لما ذكرنا أَنَّهُ لَمْ يردّه على الوَصف الَّذِي استُحِقَّ عَلَيْهِ فلوجود أصل الأداء، قلنا: إذا هلك المغصوب فِي يد المغصوب مِنهُ قبل الرفع إِلَى ولي الجناية تمّ التسليم وَلَا يلزم على الغاصب شيء وَلقصور الصّفة قلنا: إذا دفع إِلَى وَلي الجناية أَو بيعَ فِي الدين انتقض التسليم ورجع المالك على الغاصب بقيمته اعتبارًا للمعنيين، وأداءُ الزّيوف فِي الدّين إذا لَمْ يعلم بِمَا ذكر مِن الزّيوف صاحبُ الحق وهو الدائِن أداء بأصله لِأَنَّهُ وإن وَجب على المديون الجياد لَكِن الزّيوف مِن جنس حق الدائن؛ لِأَنَّهَا مِن جنس الدراهم لكونها مِن الأثمان، لَكِن لَيْسَ بأداء بوصفه لعدم الوصف إذ المديون لَمْ يؤدّ الجياد وقد وجب عَلَيْهِ الجياد لاقتضاء مطلق العقد السلامةَ عَن العيب،

ولهذا قال أبو حنيفة ومحمدٌ رضي الله عنهما: إنّها إذا هلكتْ عند القابضِ بطلَ حقُّه أصلًا؛ لأنّه لمّا كانَ أداءً بأصلِه صار مستوفيًا، وبطلَ الوصفُ؛ لأنّه لا مثلَ له صورةً ولا معنًى،

فَإِذَا لَمْ يؤدّ الجياد صار الأداء قاصراً وَلِهَذَا كَانَ للدائِن أَنْ يفسخ أداء المديون ويأخذ مَا كَانَ له عَلَيْهِ مِن الجياد مَا دامت الزيوف المؤدّاة قائِمة فِي يد الدائِن إحياءً لحقّه، وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حنيفة ومحمّد رحمة الله عَلَيْهِمَا: إِنَّ الزّيوف إذا هلكت عند القابض وهو الدائِن بَطلَ حقه أصلاً فِي الجياد[1]؛ لِأَنَّهُ لما كَانَ أداءُ الزّيوف أداءً بأصله صار القابض مستوفياً حقّه وبطَل وصفُ الجَودةِ؛ لِأَنَّهُ لَا مثل له صورةً ومعنى لما مرّ أَنَّ تسليم الجودة منفصلةً غير ممكن وإنّ الجودة غير متقوّمةٍ شرعاً عند المقابلة بجنسها، ولأنه لَا يمكن التوصل إِلَى وَصف الجَودة إِلّا بإبطال أداء الأصل وَفسخه بِأَنْ يردّ إِلَى المديون مثل مَا قبض وَذَلِكَ إِنَّمَا يَكُوْن إذا ضمن للمقبوض مِنْهُ؛ إذ الرَدّ مترتبٌ عَلَيْهِ، والقول بِذَلِكَ[2] غير مستقيم؛ إِذ الأنسان لاَ يَضمن مَالَ نفسه لنفسه، والمقبوض ملك القابض فَلَا يَكُوْن مضموناً عَلَيْهِ له؛ لكونه غير مَعهود فِي الشرع.

فَإِنْ قيل: لَا يبعد أَنْ يَكُوْن الشيء ملكاً لرجل ويكون هو مضموناً عَلَيْهِ، أَلَا تَرَى أَنَّ كسب المأذون له المديون ملكُ المولى وهو مَع ذَلِكَ مضمون عَلَيْهِ، وَكَذَلِكَ المرهون مضمون على الراهن وإن كَانَ مِلكاً له باعتبار الفائِدة، وَفِي التضمين ههنا فائِدة وهي إحياء حقّه فِي صفة الجودة، قلنا: لَيْسَ مَا ذكرتَه نظيرَ مَا قلنا؛ لِأَنَّ كلامنا فيهَا إذا كَانَ الضمان له مَع أَنَّهُ مضمون عَلَيْهِ، وَأمّا مَا ذكرتَه مِن المسألتين فَالضمان هناك يجب للغُرماء فَلَا منافاة فيهِ.

واستَحسنَ أَبُو يوسف رحمه الله فأوجب ردَّ مثل المقبوض لأخذ الجياد إحياءً لحقّه فِي

(١) ينظر فصول البدائع في أصول الشرائع (١/ ٢١٢).

(٢) بذلك: ساقطة من س.

ولم يجزْ إبطالُ الأصلِ للوصف؛ إذ الإنسانُ لا يضمنُ لنفسِه، واستحسنَ أبو يوسفَ وأوجبَ مثلَ المقبوضِ إحياءً لحقِّه في الوصف

الوصف؛ لِأَنَّ حقّه فِي الوصف مرعيٌّ وَيتعذّر رعايتُه منفصلاً عَن الأصل كما مرّ، فيردّ القابضُ مثلَ المقبوض حَتى يقام ذَلِكَ مَقام ردّ العين عند تَعذّر رَدّ العين وينعدم به أصل الأداء فيطالبه بالأداء المستحّق بسببه، وجواب ذَلِكَ يعلَم مما سبق تقريره، وَالفرقُ لأبي يوسف رحمه الله بين هَذِهِ المسألة وبين مَا إذا أدّى المزكّي خمسةً زُيوفًا إِلَى الفقير عَن خمسة جياد حيث لَا يجوز للفقير أن يردّ مثلَ المقبوض لأخذ الجياد عنده خلافاً لمحمّد رحمهما الله هو أَنَّ الفقير إِنَّما أخذ بحكم الكفالة مِن الله تعالى وتقدّس لَا مِن المُعطي؛ إِذ أرزاقَ العباد على خالقها كما قَالَ تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] فالذي أخذه الفقير مِن الزكاة إِنَّما هو مِن الله تعالى لكون الزكاة حقَّه تعالى ابتداءً على مَا عُرف، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يجوز له الرَدّ إِلَى غير صَاحب الحق، وَلِهَذَا لَو كَانَت قائِمةً فِي يَد الفقير لَا يتمكّن مِن ردّها وأخذِ الجياد، وَلَا كَذَلِكَ ههنا إذ الحقُّ للدائِن وحقّه فِي الوصف مَرعيٌّ، والفرق لمحمّد رحمه الله أنّا لَو أوجبنا قيمة الجودة فيما نحن فيهِ يتحقق الربى وَلَا يتحقق ذَلِكَ فِي الزكاة؛ / س:٥٢/ لِأَنَّهُ لَا ربى بين المولى وعبده.

وَمِن جملة الأداء القاصر مَا إذا سلّم البائِع المبيعَ وهو مباح الدّم لأنه سلّمه على غير الوصف الَّذِي هو مُقتضى العَقد؛ إذ العقد يقتضي سلامةَ المبيع، فَإِنْ هلك فِي يد المشتري لزمه الثمنُ لوجود أصل الأداء، وإن قُتلَ بالسّبب الَّذِي صَار مباحَ الدّم رجع بجميع الثمن عند أَبِي حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ لقصور الأداء، فَإِذَا تحقق الفوات بسبب مضافٍ إِلَى مَا به صار الأداء قاصراً فجُعِل كَأَنَ الأداء لَمْ يُوجد.

قَالَ أَبُو يوسف ومحمّد رحمهما الله: يرجع بنقصان العيب؛ إِذ الأداء قاصر لعيب فِي المحلّ، فَإِنْ حلّ الدّم فِي المملوك عيب، وقصور الأداء بسبب العيب يُعتبر مَا دام المحلّ باقياً، فَأمّا إذا

والأداءُ الذي هو في معنى القضاء مثلُ أنْ يتزوّجَ رجلٌ امرأةً على أبيها وهو عبدٌ فاستحقَّ وجبتْ قيمتُه، فإنْ لم يقضِ بقيمتِه حتى ملكَ الزوجُ الأبَ بوجهٍ من الوجوهِ لزمَه تسليمُه إلى المرأة؛ لأنّه عينُ حقِّها في المسمّى إلا أنّه في معنى القضاء؛

فات بعيب حدث عند المشتري وهو قتل وليّ الجناية لَمْ ينتقض به أصل الأداء، وقد تلَف هنا بقتل أحدثهُ القاتلُ عند المشتري باختياره، لَكِن أبا حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ قَالَ: استحقاق هَذَا القتل كَانَ بالسّبب الَّذِي به صار الأداء قاصراً، فيُحال التلف على أصل السّبب[١].

قَالَ رحمه الله: (**والأداء الَّذِي هو فِي معنى القضاء**) إلى قوله: (**وَهَذِهِ الجملة فِي نكاح الجامع مذكورة**)

أقول: الأداء الَّذِي بمعنى القضاء مثل أَنْ يتزوج رجلٌ امرأةً على أبيها وهو عبد لغيره فاستُحِقَّ الأبُ وجبت قيمته للمرأة وإن لَمْ يقضِ القاضي بقيمته للمرأة على الزوج، حَتَّى [إذا][٢] مَلك الزوج أبا المرأة بوجه مِن وجوه الملك وأسبابها لزمه تَسليم أبِي المرأة إليها؛ لِأَنَّهُ عين حقّها.

فَإِنْ قيل: ينبغي أَنْ لَا يجب تسليمه على الزوج؛ لِأَنَّهُ ظهر أَنَّهُ مِلك الغير فلم تكن التسمية صَحيحةً، قلنا: كون المُسمّى مِلك الغير لَا يمنع صحّة التسمية، ألا ترى أَنَّهُ لَو تزّوجَ امرأةً على عبد الغير صحّت التسمية[٣]، حَتَّى إذا عجز عَن تسليمه يصار إِلَىَ قيمته لاَ إِلَىَ مهر المثل، وَهَذَا يخالف مسألة البيع وهي أَنَّهُ إذا باع عبداً وسلّمه إِلَى المشتري واستُحِق من يد المشتري ثُمَّ ملكه البائِع لَا يلزمه تسليمه /ج:٩٢/ إِلَى المشتري، وههنا لزم الزوج تسليم الأب إِلَى المرأة، وَالفرقُ أنه إِنَّمَا جاء هَذَا مِن قِبَل عدم انفساخ النكاح ووجود انفساخ البيع؛

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٥٤).
(٢) ما بين المعقوفتين زيادة مني.
(٣) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٥/ ١١٠)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٣/ ١٢٩).

لأنّ تبدّلَ الملكِ أوجبَ تبدّلًا في العينِ حكمًا فكانَ هذا عينَ حقِّها في المسمى، لكنْ بمعنى المثل، ولهذا قلنا: إنّ الزوجَ إذا ملكَه لا يملكُ أنْ يمنعَها إياه؛ لأنّه عينُ حقِّها،

لِأَنَّ الموجب للدفع هو البيع، وهو قَد انفسخ بخلاف النكاح، فإنه لَمْ ينفسخ بالاستحقاق فَكَانَ الموجب للدفعِ وهو النكاح باقيًا فيثبت موجَبه وهو الدفع. كذا أشار فِي الجامع الكبير للصدر الشهيد رحمه الله(١).

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لزِمَ الزّوج تسليم أَبِي المرأة إليها؛ لكونه عين حقّها إِلَّا أَنَّهُ أداء فِي معنى القضاء؛ لِأَنَّ تبدّل الملك أوجب تبدّل العين حكماً فَكَانَ مَا سلّم إليها عين حقّها الكائِن فِي المسمّى، لَكِن بمعنى المثل أي: بمعنى القضاء فَكَانَ ذَلِكَ أداء بمعنى القضاء، وَإِنَّمَا قلنا: إِنَّ تبدّل الملك أوجب تبدّلَ العين حكماً لوجهين، إجماليّ وَتفصيليّ أمّا الأوّل فلأنَّ رسول الله ﷺ دخل على بريرة فأتت بتمر ووضعته بين يَديه والقِدرُ كَانَت تغلي باللحم، فقال ﷺ لها: أَلَا تَجعلينَ لنا مِن اللحم نَصِيباً؟ فقالت: هو لحم تُصدّقَ به عليَّ يا رَسول الله، فقال ﷺ: هِيَ لكِ صدقة، وَلَنا هديةٌ(٢). مَع أَنَّ العين وَاحدة فعُلم بِهَذَا أَنَّ تبدَّل الملك يوجب تبدّلَ العين حَكماً.

وأمّا الثاني فلأنّ تبدّل الملك صفة له وتبدّل الصّفةِ كحلّ التصرّف وحرمته بتبدّل العين،

---

(١) الجامع في الفروع للصدر الشهيد (ت٥٣٦ هـ)، وهو غير مطبوع بحسب علمي.

(٢) لم أقف عليه، وفي صحيح البخاري (٢/ ١٢٨)، كتاب الزكاة-باب الصدقة على موالي أزواج النبي ﷺ، برقم (١٤٩٣) بلفظ: عن عائشة رضي الله عنها، أنها أرادت أن تشتري بريرة للعتق، وأراد مواليها أن يشترطوا ولاءها، فذكرت عائشة للنبي ﷺ، فقال لها النبي ﷺ: «اشتريها فإنما الولاء لمن أعتق» قالت: وأتي النبي ﷺ بلحم، فقلت: هذا ما تصدق به على بريرة، فقال: «هو لها صدقة، ولنا هدية»، وبنحوه في صحيح مسلم (٢/ ٧٥٥)، كتاب الزكاة-باب إباحة الهدية للنبي ﷺ ولبني هاشم وبني المطلب، وإن كان المهدي ملكها بطريق الصدقة، وبيان أن الصدقة، إذا قبضها المتصدق عليه زال عنها وصف الصدقة وحلت لكل أحد ممن كانت الصدقة محرمة عليه، برقم (١٠٧٤).

ولهذا قلنا: إنّه لا يُعتقُ حتى يسلّمَه إليها أو يُقضى به لها؛ لأنّه مثلٌ من وجهٍ، وعليه قيمتُه، فلا تملكُ إلا بالتسليم، ولهذا قلنا: إذا أعتقَه الزوجُ أو كاتَبَه أو باعَه قبلَ التسليم صحَّ؛ لأنّه مثلٌ من وجهٍ وعليه قيمتُه،

أَلَا تَرَى أَنَّ الخَلّ والخمر غيران مَع أَنَّ أصلهما وجوهرهما فِي كلتا الحالتين واحد وهو ماء العنب، فعُلِم أَنَّ بتبدّل الصّفة يتبدّل العين حكماً.

فَإِنْ قيل: كيف تكون تِلْكَ صدقةً لبريرةَ وهي كَانَت مكاتبةً لعائِشة رَضِيَ الله عنها، ومَولى القُرشيّ فِي حرمة الصدقة فينبغي أَنْ تحرم الصّدقة لها قلنا: إِنْ ثبت الرّواية أَنَّ حرمةَ الصّدقة ثابتة فِي بني هَاشم دون غيرهم فالسؤال غير وارد، وإن ثبت حرمة الصدقة على القُرشيّ أيضاً فنقول: الرواية محفوظةٌ أَنَّ صدقة التَطوع يجوز دفعها إِلَى بني هاشم، وكَونُ الصَدقة لحماً أمارةُ كونها تطوّعًا؛ إِذ اللحم لَا يُتصدّق به فِي العادة إِلَّا تطوّعًا، أَو نقول: إِنَّ دفع الزكاة إِلَى مكاتب الهاشِميّ يجوز لقوله تعالى: ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ [التوبة: ٦٠] فإنه مطلق، والأصل فِي المطلق أَنْ يحمل على إطلاقِه وبريرة كَانَت مكاتبةً[1]، ويحتمل أَنَّ التصدّق باللحم عَلَيْهَا كَانَ فِي حال كونها مكاتبة فيُحمل عَلَيْهِ[2].

قوله: «وَلِهَذَا قلنا» أي: ولأجل مَا سبق أَنَّ تَسليم أبي المرأة إليها تسليم عين حقّها فِي

(١) قال الموصلي: قالوا: لا يجوز دفعها إلى مكاتب هاشمي؛ لأن الملك يقع للمولى. وذكر أبو الليث: لا يدفع إلى مكاتب غني. وإطلاق النص يقتضي الكل وهو الصحيح. الاختيار لتعليل المختار (١/ ١١٩)

(٢) موالي آل البيت والصدقات المراد بهم من أعتقهم هاشمي أو مطلبي على حسب الخلاف الذي نقلته سابقًا، وفي حكم إعطائهم من الصدقات مذهبان: الأول: قال الحنفية والحنابلة، وهو الأصح عند الشافعية وقول عند المالكية: إن موالي آل النبي ﷺ لا يعطون من الزكاة، وإذا حرمت الصدقة على موالي الآل، فأرقاؤهم ومكاتبوهم أولى بالمنع؛ لأن تمليك الرقيق يقع لمولاه، بخلاف العتيق. والثاني: المعتمد عند المالكية جواز دفع الصدقة لموالي آل البيت. ينظر الموسوعة الفقهية الكويتية (١/ ١٠٣- ١٠٤).
قلت: ما نقل في الموسوعة عن مذهب الحنفية هو المنصوص عليه في عامة كتب المذهب، إلا أن النقل السابق عن الاختيار يخالفه.

ولهذا قلنا: إذا قضيَ بقيمتِه على الزوجِ ثمَّ ملكَه الزوجُ أنّ حقّها لا يعودُ إليه، وهذهِ الجملةُ في نكاحِ كتابِ الجامعِ مذكورٌ،

المسمّى فكَانَ أداء قلنا: إنَّ الزوج إذا ملك أباها لَا يَملك أنْ يمنع المرأة إيّاه؛ لِأَنَّهُ عين حقّها، ولكون ذَلِكَ بمعنى القضاء قلنا: إنَّهُ لَا يعتق عَلَيْهَا أبوها حَتَّى يُسلّمه الزوج إليها، أَو يقضي القاضي بالأب لها؛ لِأَنَّ تسليم عينه مثلٌ مِن وجه؛ لما سبق أنَّ تبدّل الملك يوجب تبدل العين حكمًا فَلَا تملك المرأة أباها إِلَّا بالتّسليم أو بالقضاء، وَلِهَذَا قلنا: إذا أعتق الزوج أباها أو كاتَبه أو باعه قبل التسليم إليها صحّ لكونه مثلاً مِن وجه كما سبق بيانه، وَعَلَى الزّوج قيمة الأب، وَلِهَذَا قلنا: إنَّ القاضي إذا قضى لها بقيمة أبيها على الزّوج قبل أنْ يملكه الزّوج ثُمَّ ملكه أنَّ حقّها لَا يعود إِلَى الأب بناءً على معنى القضاء؛ لِأَنَّهُ انتقل حقّها الثابت فِي أبيها إِلَى قيمته بقضاء القاضي، فَلَا يعود إِلَى أبيها وَلَو لَمْ يكن فِي تَسليم الأب مَعنى القضاء لعاد حقّها إِلَى الأب، كمن غصب عبداً وغيّبَه فقضى القاضي بقيمته على الغَاصب ثُمَّ حضر العبد فَإِنَّ حق المغصوب مِنهُ يعود إِلَى العَبد؛ إذ لَيْسَ فِي تسليم العَبد شبهة القضاء، وَإِنَّمَا هو أداء محض، وَلِهَذَا لَو سلّم الزّوج أباها إليها بعد قضاء القاضي بالقيمة لَمْ يكن ذَلِكَ أداءً مستحقاً بالتّسمية، بَل مبادلة بالقيمة الَّتِي يقدّر حقّها فيهَا حَتَّى إنّها إذا لَمْ ترضَ بِذَلِكَ لَا تُجبَرُ على القبول، بخلاف مَا قبل القضاء لها بالقيمة. كذا ذكره شمس الأئمة السرخسيّ رحمه الله(١).

وذكر المصنّف رحمه الله فِي شرح الجامع الكبير(٢): فَإِنِ استحقّه رجل فقُضِي له بطل ملكها وَبطل عتقهُ، وَعَلَى الزوج قيمته، فَإِنِ اشتراه الزوج مِن المستّحق أو ملكه بوجه مِن الوجوه فأراد أَنْ يدفعه إليها فأَبت فَإِنَّهَا تُجبر على أخذه فَإِنْ طلبت هِيَ فأبى فإنه يجبرُ على تسليمه إليها، وَهَذِهِ الجملة الَّتِي سبق ذكرها فِي هَذَا القسم مِن الأداء مذكورة فِي نكاح

(١) أصول السرخسي (١/ ٥٩).

(٢) شرح الجامع الكبير للبزدوي لم أقف على خبر مخطوطاته.

ويتصلُ بهذا الأصلِ أنّ من غصبَ طعامًا فأطعمَه المالكَ من غيرِ أنْ يُعلمَه لم يبرأْ عندَ الشافعيِّ؛ لأنّه ليسَ بأداءٍ مأمورٍ به؛ لأنّه غرورٌ؛

الجامع [أي: الجامع][1] الكبير[2] فَإِنَّ الجامع إذا ذكر على سبيل الإطلاق ينصرف إِلَى الجامع الكبير فِي اصطلاح الفقهاء رحمهم الله.

قَالَ رحمه الله: (ويتصل بِهَذِهِ الجملة) إلى قوله: (على مَا زعم لغو).

أقول: يتفرّع بالجملة الَّتِي مرّ ذكرها مِن أَنَّ الأداء متنوع إِلَى الأنواع المذكورة أَنَّ مَن غصب طعاماً فأطعمه المَالك ولم يُعلِّمه أَنَّ ذَلِكَ المطعوم هو مَا غصبه مِنْهُ لَمْ يَبرأ عَن الضمان عند الشَّافِعِيّ رحمه[3]، وقول المصنّف رحمه الله «طعَاماً» أي: طعاماً يؤكل، خُبزاً كَانَ أَو لحماً مطبوخاً، أمّا إذا كَانَ دقيقاً فخبزَه فأطعمه المالكَ لا يبرأ عَن الضمان بالاتفاق[4]، وَإِنَّمَا قيدّ بقوله: «فأطعمه المالكُ» ليظهر موضع الخلاف فإنه إذا جاء المالك إِلَى بيت الغاصب فأكَل ذَلِكَ الطّعامَ المغصوبَ مِن غير إطعام الغاصب المالكَ فإنه يبرأ الغاصب عَن الضمان بالاتفاق[5]، وَإِنَّمَا الخلاف فِي إطعام الغاصب المالك، فعند الشَّافِعِيّ رحمه الله فِي أحد قوليه لم يبرأ[6]؛ لِأَنَّهُ مَا أتى بالرّد المأمور به؛ لكون الإطعام لَيْسَ بأداء مَا أُمِر بأدائه؛ لِأَنَّهُ غرّه بِذَلِكَ،

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٢) ينظر الجامع الكبير (ص: ٩٦).

(٣) وعندنا لا يضمن. ينظر: أصول الشاشي (ص: ١٤٧)، التجريد للقدوري (٧/ ٣٣٩٠)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٥/ ٤٨٥).

(٤) ينظر: المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٥/ ٤٨٥)، الفتاوى الهندية (٥/ ١٣٤)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (٣/ ٣٤٣).

(٥) ينظر: المبسوط للسرخسي (١١/ ١٠٠)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٥/ ٤٨٥)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٢/ ٣٥٩).

(٦) إذا غصب طعامًا فأطعمه المالك وكان جاهلاً هل يزول الضمان عن الغاصب؟ قولان، والأصح أنه لا يزول. بحر المذهب للروياني (٤/ ٤٦٠).

إذ المرءُ لا يَتحامى في العادةِ عن مالِ غيرِه في موضعِ الإباحةِ، والشرعُ لم يأمرْ بالغرور، فبطلَ الأداءُ نفيًا للغرور، فصارَ معنى الأداءِ لغوًا ردًّا للغرور، قلنا نحنُ: هذا أداءٌ حقيقةً؛ لأنّه عينُ مالِه وصلَ إلى يدِه،

فإنه إنّمَا أقدَم على الأكل بناءً على أنَّهُ أكرم ضيفه؛ إذ المرء لَا يتحامى وَلَا يأنف فِي العَادات عَن مال الغير عند الإباحة، ولو علم أنَّهُ ملكهُ رُبَمَا لَمْ يأكله بَل حمله إِلَى عياله فأكله معهم، والغرور غير مأمور به شرعاً فبطل كون الإطعام أداءً للمأمور به نفياً للغرور، وقلنا: إنَّ الغاصب يبرأ عَن الضمان؛ لِأَنَّ الإطعام أداء حقيقةً لِأَنَّ الرّد واجب على الغاصب وقد أتى به؛ إذ عينُ مال المالك وَصل إِلَى يده فيخرج الغاصب عَن العهدة وإن لَمْ يقبض المالك؛ لِأَنَّهُ أتى بِمَا عَلَيْهِ، والأخذ لَيْسَ بواجب على المالك حَتَّى يُبطل جهلهُ، وَلَو كَانَ الأداء قاصرًا لتمّ الهلاك كما إذا أدّى الزّيوف مكان الجياد ولم يعلم القابض حال المقبوض وهَلك فِي يده فإنه يتم الأداء بالهلاك وكيف لَا يتم الأداء ههنا وهو فِي الأصل كامل لوصول عين ماله إِلَى يده مِن غير تغيير ثُمَّ هلك فِي يده، غاية مَا فِي الباب أَنْ لَا يَكُوْن فعل الغاصب هو الرّد المأمور به، ولكن تناول المغصوب مِنْهُ العين المغصوبة كافٍ فِي إسقاط الضمان عَن الغاصب، وقد مرّ أَنَّ المغصوب مِنْهُ إذا جاء إِلَى بيت الغاصب وَأكل ذَلِكَ الطعام بعينه وهو يَظُنّ أَنَّهُ مِلك الغاصب برئ مِن الضمان، فأمّا الخلل الَّذِي ادعاه الخصم وهو أَنَّ الغاصب غرَّ المالك بِذَلِكَ حيث لَمْ يُعلمه أَنَّ المطعوم هو ملكُه الَّذِي غصبه مِنْهُ وَلَو علم أَنَّهُ ملكه رُبَمَا لَمْ يأكله إِلَى آخره فإنّما وقع المالكُ فِي ذَلِكَ لجهله بِأَنَّ هَذَا طعامُه، والجهل لَا يُبطل الأداء؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بغرر إذ هو فِي موضع الجلاء؛ لِأَنَّ الغاصب ظالم وتوقّعُ الإحسان مِن الظالم جهلٌ واضِحٌ وكفى بالجهل المعهود وهو الجهل فِي موضع الجلاء عاراً، فكيف يَكُوْن غرراً؟! أَو لِأَنَّ الأخذ غير واجب على المالك حَتَّى يُبطله جَهله، والأداء والرّد واجب على الغاصب وهو عالم بالرّد فيخرج عَن العهدة؛ لِأَنَّهُ أقام مَا عَلَيْهِ وجَهل المالك لَا يضرّ؛ لِأَنَّهُ لَا يمسّ المأمور به شيء وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فكيف يَكُوْن جهل المالك بِأَنَّ ذَلِكَ الطّعام ملكهُ غرراً فِي تبديل إقامة الفرض اللازم وَإبطال

ولو كان قاصرًا لتمَّ بالهلاكِ فكيفَ لا يتمُّ وهو في الأصل كاملٌ؟! فأمّا الخللُ الذي ادّعاه فإنّما وقعَ لجهلِه، والجهلُ لا يُبطلُه، وكفى بالجهلِ عارًا فكيفَ يكونُ عذرًا في تبديلِ إقامةِ الفرضِ اللازمِ، والعادةُ المخالفةُ للديانةِ الصحيحةِ على ما زعمَ لغوٌ؛ لأنّ عينَ مالِه وصلَ إلى يدِه،

مَا وجد مِنْهُ وهو الرّد إِلَى المالك؛ إِذ ردّ العين إِلَى المالك فرض لازم، وَلَو تصرّف المالك فِي مِلكه مَع جهله أَنَّهُ مُلكه لَمْ يمنع ذَلِكَ صحّة تصرّفه، أَلَا تَرَى أَنَّ مَن اشترى عبداً وَلم يقبضه /ج:٩٣/ فقال البائع للمشتري: أعتق عبدي هَذَا وأشار إِلَى المبيع فأعتقه المشتري ولم يعلم أَنَّهُ عبده صحّ إعتاقه وَيُجعل ذَلِكَ قبضاً ولزمه الثمن لكونه أعتق ملكَه وجهله بأنه ملكهُ لَا يمنع صحّة مَا وُجد مِنْهُ(١)، فكذا ههنا، وَأَمّا الغرور فما كَانَ إِلاّ فِي إخبار الغاصب بِأَنَّ هَذَا طعامي وأداء الواجب إِنَّمَا هو فِي وضع الطّعام بين يدي المالك وتمكينه مِنهُ، وَلَا خلل فِي ذَلِكَ فيكون الغرور فِي غير الواجب وهو الأداء والتمكين، ثُمَّ المُوقِعُ فِي الغرور وهو الجهل كما سبق فَلَا يَكُوْن غرراً، وَالعَادة الَّتِي ذكرها وهي الرّغبةُ فِي أكل مال الغير وعدم التحامي عنه فهي مخالفة للدّيانة الصحيحة فكانت لغواً، وَإِنَّمَا قُيّد بالصحيحة؛ لِأَنَّ الموضع موضع الإباحة، فَلَا يَكُوْن تناول مال الغير مخالفاً للديانة مطلقاً، بَل كَانَ ذَلِكَ مخالفاً لديانة المتقي المحترز عَن الشبهة غاية الاتّقاء والتحرّز رجوعاً إِلَى قوله ﷺ: كُل مِن كَدّ يمينك(٢).

وَهَذَا لِأَنَّهُ لَا يعلم يقيناً عَدم شبهة الحرمة فِي مَال غيره، ويعلم فِي مَا اكتسبه بنفسه، فَلِذَلِكَ كَانَ مِن عادة المتقين /س:٥٣/ غاية الاتقاء أَنْ لا يَكتفوا بظاهر الحل شرعاً، بَل يتفحصون غاية التفحّص ويتحرزون مما فيهِ وهُمُ شبهةِ الحرمة، وَذَلِكَ لَا يَحصل فِي تناول مال الغير بمجرّد الإباحة، فَلِذَلِكَ كَانَ [تناول مال الغير بمجرّد الإباحة مخالفةً للدّيانة

(١) ينظر: أصول السرخسي (١/ ٥٣)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (٤/ ٢٣٩).
(٢) لم أقف عليه.

أمّا القضاءُ بمثلٍ معقولٍ فنوعانِ كاملٌ وقاصرٌ، أمّا الكاملُ فالمثلُ صورةً ومعنًى وهو الأصلُ في ضمانِ العدوانِ وفي بابِ القروضِ تحقيقًا للجبر، حتى كانَ بمنزلةِ الأصلِ من كلِّ وجهٍ،

الصحيحة أي: للتقوى القوّية؛ لِأَنَّ الدّيانة القويّة يقتضي أنْ][1] يتحرز عَن مال الغير أكثر مما يتحرز مِن مال نفسه؛ لِأَنَّهُ لَا يجوز أنْ يَفعل بمال الغير مَا يجوز له أنْ يفعل بمال نفسه، والعادة إِنَّمَا تُعتبر إذا لَمْ تكن مخالفة للديانة، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَا يَكُوْن مثلُ هَذِهِ العَادة مُبطلاً للأداء الواجب الَّذِي هو الأداء الكامل؛ لِأَنَّ عين صاحب الحق وصلت إليه مِن غير تغيّر كما ذكرنا، وَمَا كَانَ واجباً فِي الإيصال يُصرَف إِلَى الواجب وإن أوصله بأيّ طَرِيقٍ كَانَ، ثُمَّ هَذَا الخلاف أيضاً فيمن غصب ثوباً ثُمَّ كسَاه الغاصب المالكَ فلَبِسه حَتَّى تَخرّق ولم يعرفه فَلَا شيء له على الغاصب عندنَا خلافاً له. كذا فِي المبسوط[2].

قَالَ رحمه الله: (وأمّا القضاء بمثل معقول) إلى قوله: (فخيّرناه بين الوجهين)

أقول: لمّا فرغ مِن بيان أنواع الأداء المتعلّقة بحقوق العباد شرع فِي بيان أنواع القضاء المتعلّقة بحقوقهم فقال: «وأمّا القضاء بمثل معقول» إِلَى آخره اعلم أَنَّ القضاء المذكور على ثلاثة أقسام، قضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول وقضاء هو فِي حكم الأداء، أمّا الأوّل فمثل ضمان الغصوب عند الإتلاف فَإِنَّ الغاصب يؤدّي مالاً مِن عنده هو مثلٌ لِما كَانَ مستحقاً عَلَيْهِ بسبب الغصب فكَانَ قضاءً لَا أداءً لكنّه بمثل مَعقول، وَهَذَا القسم الأول نوعان، كامل وقاصر ،أمّا الكامل فالمثل صورةً ومعنى وهو فِي المثليّات كالمكيل وَالموزون وَإِنَّهُ الأصل فِي ضمان العدوان وباب القروضِ تحقيقاً لجبر حقّ المتلَف عَلَيهِ، حَتَّى كَانَ المثل صورة ومَعنًى بمنزلة الأصل مِن كلّ وَجهٍ فكَانَ ذَلِكَ سابقاً على المثل معنًى لَا صورة؛

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

(٢) ينظر: الأصل للشيباني (١٢/ ١٣٠)، المبسوط للسرخسي (١١/ ٩٩).

وكان سابقًا، أما المثلُ القاصرُ فالقيمةُ فيما له مثلَ إذا انقطعَ مثلُه وفيما لا مثلَ له لأنَّ حقَّ المستحقِّ في الصورةِ والمعنى إلا أنّ الحقَّ في الصورةِ وقد فاتَ للعجزِ عن القضاءِ به فبقيَ المعنى،

لِأَنَّهُ أتمُّ فِي المقصود، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يُصار إِلَى المثل معنىً إِلَّا عند الضرورة كما لَا يُصار إِلَى المثل إِلَّا عند تعذّر ردّ العين حَتَّى لَو أراد أداء القيمة مَع وجود المثل فِي أيدي النّاس كَانَ للمغصوب مِنْهُ أَنْ يمتنع مِن قبوله، وَإِذَا انقطع مِن أيدي الناس فحينئذ يتحقق الضرورة فيعتبر المثل معنىً وهو القيمة وسقط اعتبار المثل صورة لتحقّق فواته، وَإِنَّمَا عدّ تسليم القرض مِن باب القضاء؛ لِأَنَّ الأداء الكامل فيهِ ممكن وهو رَدّ عين المقبوض إذا كَانَ موجوداً عند المستقرض، فأمّا إذا أنفقه فَإِنَّ مَا يُسلّمه مثل لما أنفقه فكَانَ قضاءً، بخلاف قضاء الديون فإنه مِن باب الأداء الكامل؛ لِأَنَّ ردّ عين المقبوض غير متصرف فيه، فقام القضاء مقام الأداء الكامل ضرورة.

فَإِنْ قِيلَ: ينبغي أَنْ يَكُوْن القرض قضاءً يُشبه الأداء؛ لِأَنَّهُ قضاء مِن حيث الحقيقة، وأداء مِن حيث الحكمُ؛ لِأَنَّ القرض إعارة فيكون المؤدّي عين مَا قُبض حكماً ضَرورةَ جريان الربى فِي النقد بالنسيئة فيصير كتكبير العيد فِي الركوع فإنه قضاء يُشبه الأداء، وكالسّورة إذا فاتت عَن الأولين فقُرِئت فِي الأخريين، قلنا: التكبير فِي الركوع أداء مِن وجه؛ لِأَنَّ محلّ الأداء باق مِن وَجه كما سبق بيانه، وَكَذَا قراءةُ السّورة فِي الأخريين فَلِذَلِكَ كَانَ قضاء فيهِ معنى الأداء، أمّا ههنا وقد فات محلّ الأداء بعد الاتفاق مِن كلّ وجه فلم يكن له شَبه بالأداء فذكر فِي قسم القضاء المحض، وإنّما جُعل المؤدّي فِي القرض عين مَا قبض حكماً لضرورة قضاء حاجات النّاس، فما ثبت بالضّرورة يتقدّر بقدر الضرورة فلم يظهر فِي كونه أداءً، وأمّا المثل القاصر فالمثل معنى لَا صورة كالقيمة فيما له مثل إذا انقطع مثله كالرّطب وفيما لا مثل له كالحيوان؛ لِأَنَّ حقّ المستحق فِي الصورة والمعنى لَكِن الحق فِي الصّورة وقد فات للعجز عَن القضاء به؛ إِذ لَا مثل له أو لِأَنَّهُ قَد انقطع مثله صورة فبقى الحقّ فِي المعنى، وَلأجل أَنَّ المثل الكامل وهو

ولهذا قال أبو حنيفةَ رضي الله عنه فيمنْ قطعَ يدَ رجلٍ ثمّ قتلَه عمدًا إنّه يُقطعُ ثمّ يُقتلُ إنْ شاءَ الوليُّ؛ لأنّه مثلٌ كاملٌ، وأما القتلُ المنفردُ فمثلٌ قاصرٌ، وقالا: بل يقتلُه ولا يقطعُه؛ لأنّ القتلَ بعدَ القطعِ تحقيقٌ لموجبِ القطعِ،

المثل صورة ومعنى مقدّم على المثل معنى قَالَ أَبُو حنيفة رحمة الله عَلَيْهِ فيمَن قطع يد رجل عمداً ثُمَّ قتله عمداً قبل البُرء أَنَّ القاطع يُقطع ثُمَّ يُقتل إِنْ شاء الوليّ؛ لِأَنَّ القطع ثُمَّ القتل مثل كامل لِأَنَّهُ مثل للأوّل وصورة ومعنى، وَالقتلَ بِدُوْنِ القطع مثل قاصر لكونه مثلاً معنى لَا صورة، فيكون الرأي إِلَى الوليّ فِي ذَلِكَ، وَقَالَ أَبُو يوسف ومحمّد رحمهما الله: بَلِ الوليّ يقتل القاطع وَلَا يقطع يده؛ لِأَنَّ القتل بعد القطع قبل البُرء تحقيق مِن القاتل لموجَب القطع وهو إزهاق الروح بالسراية نظراً إِلَى غرض القاطع، وإلّا لما كان مُباشراً للقتل بعده، فعُلم بِذَلِكَ أَنَّ مراده مِن قطعه قَتله فصار أمر الجناية وشأنها وَهي القطع[1] يؤول إِلَىَ القتل نظراً إِلَى غرض القاطع، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فالقتل مِن الوَلِيّ مثل كامل فَلَا يُصار إِلَى القطع[2]، وقلنا: هَذَا كما ذكرتم مِن جهة المعنى، أمّا مِن جهة الصورة فِي باب جزاء الفعل فليس كَذَلِكَ لِأَنَّ التشفّي إِنَّمَا يتعلّق بصورة فعل الجاني، أَلَا تَرَى أَنَّ القتل قَد يصلح ماحياً أثر القطع وهو السراية؛ لِأَنَّ بعد القتل لَا يمكن سراية القطع إِلَى القتل فَكَانَ مثله بمنزلة البرء مِن القطع مِن حيث إنَّ المحل يفوت به فَلَا يتصوّر السّرايةُ بعد فوات المحلّ فيُجعل كالبرء مِن هَذَا الوجه، وَلِأَنَّ القتل علّة مبتدأة أي: مستقلّة لإزهاق الرّوح صالح لحكم الجزاء فوق الأوّل وهو القطع حَتَّى إذا كَانَ القاتل غير القاطع بِأَنْ قَطع يَده شَخصٌ وَقتله آخر كَانَ القصاص فِي النفس على القاتل خاصّة، والأرش على القاطع، فعلم بِذَلِكَ أَنَّ القتل يصلح ماحياً أثر القطع كما يصلح مُحققاً لموجب القطع لما سبق بيانه، أَو لِأَنَّ القتل بعد القطع يَكُون إتماماً

(١) القطع: ساقط من س.

(٢) الأصل للشيباني (٦/ ٦٠٣)، أحكام القرآن للجصاص (٥/ ١٦)، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٥/ ٤٣٦).

فصار أمرُ الجنايةِ يؤولُ إلى القتل، وقلنا هذا هكذا من طريقِ المعنى، فأمّا من طريقِ الصورةِ في باب جزاءِ الفعلِ فلا، ألا ترى أنّ القتلَ قد يصلحُ ماحيًا أثرَ القطعِ كما يصلحُ محققًا لأنه علةٌ مبتدأةٌ صالحةٌ للحكم فوقَ الأول، فخيّرناه بينَ الوجهينِ،

للفعل الأوّل؛ لِأَنَّ قَطعه يحتمل أَنْ يَسري فيموت مِن قَطعه فكَانَ قتله بعد القطع تحقيقاً لتلك السراية، وَهَذَا لِأَنَّهُ يحتمل أَنْ يَكُوْن مراد القاطع مِن القطع القتل، فكَانَ قتله بعد ذَلِكَ محققاً لمُوجَب القطع فكانت الجنايتان متحدّة مِن هَذَا الوجه، وَعَلَى تقدير محو أثر القطع كَانَت الجناية متعدّدة، فَلِذَلِكَ خيرّنا الوليَّ بين الوجهين إنْ شاء مال إِلَى وجه التعدّد فيقطعه ثُمَّ يقتله كما لَو برأ ثُمَّ قتله، وإن شاء مال إِلَى وجه الاتحاد فيقتله ابتداءً مِن غير سَابقة القطع، وَالمثل واجب فِي الضمان، والأوّل هو المثل الكامل وَالثاني هو القاصر.

وَإِنَّمَا قَالَ رحمه الله: «فِي باب جزاء الفعل»؛ لِأَنَّ فِي باب ضمان المحلّ لَا يُراعىَ الصورة، فَإِنَّ مِن قطع إحدى قوائم دابّة إنسان ثُمَّ أتلفها يجب على المتلف /ج:٩٤/ قيمةُ الإتلاف فحسب، وَلَو كَانَت الصُورة معتبرة لكان ضمان النقصان واجباً ثُمَّ القيمة بالإتلاف.

وَقَالَ فِي مختصر الحاكم[1]: وَلَو كَانَ لكل وَاحدة مِن الجنايتين جان على حدة وهما جميعاً عمداً أَو خطأ أَو أحدهما عمد والآخر خطأ أُخذَ كل واحد منهما بجنايته وأثر المحو ثابت فِي غير هَذَا أيضاً، فإنه إذا رَمى إنسان إِلَى الصيد بِدُوْنِ التسمية وجرحَه ثُمَّ أدركه حيّاً وذكّاه يَحلّ، فعُلم بِأَنَّ الفعل الثاني ماحٍ أثرَ الفعل الأوّل، وَلَو لَمْ يمح لَمَا حلّ بالتذكية، وَإِلَيْهِ وقعت الإشارة فِي قوله تعالى: ﴿وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣] فالشارع جعل التذكية مَاحية لأكل السبع وجرحه؛ لِأَنَّهَا لَو كَانَت محقّقة للأوّل ههنا لَحَرُم أكلُه.

(١) لعله: مختصر أصول الزيادات، ولم أقف على خبره.

ولهذا لا يُضمنُ المثليُّ بالقيمةِ إذا انقطعَ المثلُ إلا يومَ الخصومةِ عند أبي حنيفةَ رضي الله عنه؛ لأنّ المثلَ القاصرَ لا يصيرُ مشروعًا مع احتمالِ الأصلِ ولا ينقطعُ الاحتمالُ إلا بالقضاء، ولهذا لا يضمنُ منافعُ الأعيانِ بالإتلافِ بطريق التعدّي؛

قَالَ رحمه الله: (وَلِهَذَا قلنا: لَا يُضمَن المثليّ بالقيمة) إلى قوله: (على مَا نُبيّن)

أقول: ولأجل أَنَّ المثل صورة ومعنًى سابق على المثل معنى قلنا: لَا يضمَن المثليّ بالقيمة إذا انقطع المثل عَن أيدي النّاس وأسواقهم لَا عَن خَزائِن الملوك إِلَّا يومَ الخصومة عند أبِي حنيفة رحمة الله عَلَيهِ[1]؛ لِأَنَّ المثل القاصر وهو المثل معنى لَيْسَ بمشروع مَع احتمال الأصل وهو المثل صورة ومَعنى، وَلَا ينقطع هَذَا الاحتمال إِلَّا بقضاء القاضي؛ إعمالاً للأصل بقدر الإمكان.

وَقَالَ أَبُو يوسف رحمه الله: بالانقطاع يتحقق الفوات، وهو غير موجب للّضمان إِنَّمَا الموجب أصل الغصب فتُعتبر قيمته وقت الغصب؛ لِأَنَّ القيمة خلف عَن ردّ العين، والخلف يجب بالسبب الَّذِي يجب به الأصل[2]، وَقَالَ محمّد رحمه الله: تعتبر قيمته فِي آخر أوقات وجوده؛ لِأَنَّ الضرورة تتحقق عند انقطاعه عَن أيدي الناس[3]، ولما سبق أَنَّ المثل صورة ومعنى سابق على المثل معنى لَمْ تُضمَن منافع الأعيان بالإتلاف تعدّياً لِأَنَّ ضمان العُدوان مقدّر بالمثل، وَلَا مماثلة بين العين وَهي المال وبين المنافع لَا صورة وَلَا معنى، أمّا الصورة فَلَا شكَّ فيهَا لِأَنَّ العين ذات وَالمنافع لَيْسَت كَذَلِكَ، وَأمّا المعنى فلأنَّ المنافع إذا وجدت كَانَت أعراضاً لَا تبقى زمانين، وَالأعيان تَبقى، وبين مَا يبقى وبين مَا لَا يبقى تفاوت كثير فِي المعنى، وَلَيْسَ للذي لَا يبقى صفة التقوّم؛ لِأَنَّ مالية الأشياء لَا تسبق وجودَها ضرورَةً

(١) ينظر: أصول الشاشي (ص: ١٥٨)، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٣/ ٣٣٣)، المبسوط للسرخسي (٢٢/ ٣٤).

(٢) ينظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٣/ ٣٣٣)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٧/ ١٢٩).

(٣) ينظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٣/ ٣٣٣)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٧/ ١٢٩).

لأنّ العينَ ليس بمثلٍ لها صورةً ولا معنًى، أما الصورةُ فلا شكَّ فيها، وأمّا المعنى فلأنّ المنافعَ إذا وُجدتْ كانت أعراضًا لا تبقى زمانين، وليس لما يبقى زمانين صفةُ التقوّم؛ لأنّ التقوّمَ لا يَسبقُ الوجودَ،

أو لِأَنّهَا صفة مِن الصّفات وأنها تَستدعي المحلّ وبعد وجودها لَا تسبق تقومّها الأحراز والاقتناء كالصيد وَالحشيش وَالماء، وَهَذَا لِأَنَّ التقوّم يُبنى عَن خطر المحلّ، وَالخطرُ إِنَّمَا يثبت إذا كَانَ مَا له الخطر مَمنوعاً عَن الأخذ، أمّا إذا كَانَت الأيدي تَصل إليه مِن غير منازعة وَمدافعة لَمْ يكن خطيراً، فَلِذَلِكَ عُلِّق التقوّم بالإحراز، والمنافع إذا وُجدت لَمْ يحتمل البقاء للإحراز لكونها أعراضاً فلم تثبت لها صفة التقوّم بحال، فتبيّن بِهَذَا أَنَّهُ لَا ماليّةَ فِي المنفعة فَلَا يُضمن بِهَا فيهِ الماليّة وهو الأعيان المتقوّمة، ولِأنَّ مِن ضرورة كون الشيء مثلاً لغيره أَنْ يَكُوْن ذَلِكَ الغير مثلاً له، ثُمَّ العين لَا يُضمن بالمنفعة قطّ، فعرفنا أَنَّهُ لَا مماثلة بين العين والمنفعة، وَكَذَا المنفعةُ لَا تُضمن بالمنفعة فَإِنَّ الحُجرات المبنيّةَ على تقطيع وَاحد فِي موضع واحد وتؤجّر بأجرة واحدة لَا تكون مَنفعةُ إحداهما مثلاً لمنفعة الأخرى فِي ضمان العُدوان بالإجماع مَع وجود المماثلة بينهما صورة ومعنى[1]، والمثل صورة ومعنىً مقدّم فِي الضمانات على المثل معنى بلا صورة، وَحَيْثُ لَمْ تُضمن بمنفعة مثلها صورة ومعنى دلّ أَنَّ المنافع لَيْسَت بمال، وَلِأَنَّ المنفعة عند الخصم تُضمن بالدّراهم والدّنانير وَهما لَا تُضمنان بالمنافع، وَلَو كانتا مثلاً للمنافع حيث ضُمِنت بهما لصَارت المنافع مثلاً للدراهم وَالدّنانير ضرورةَ أَنَّ المماثلة مِن الأسماء الإضافية حيث لَمْ تُضمن الدراهم والدنانير بالمنافع دلّ أَنَّ المنافع لَا تماثلهما، وَإِذَا لَمْ تماثلهما دلّ أنهما يماثلان المنافع، فَلَا مماثلةَ إذن بين المنافع وَالدّراهم والدّنانير، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فلأن لَا تُضمن المنفعة بالعين وَلَا مشابهةَ بينهما لا صورة وَلَا معنىً كَانَ أولى.

فَإِنْ قيل: ينبغي على هَذَا أَنْ لَا يجوز عقد الإجارة لكون المنافع معدومة غير متقوّمة

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٥٦).

وبعدَ الوجودِ التقوّمُ لا يسبقُ الإحرازَ والاقتناءَ، والأعراضُ لا تقبلُ هذه الأوصافَ إلا أنْ يثبتَ إحرازُها بولايةِ العقدِ حكمًا شرعيًّا بناءً على جواز العقد، فلا يثبتُ في غير موضعِ العقد، بل يثبتُ التقوّمُ في حكم العقدِ خاصّةً،

/ س:٥٤/ وعقد المعاوضة يَستدعي الماليّة، فالمنافع إذن قابلة لصفة الماليّة بذاتها، وإلّا لَمَا اتّصفت بصفة الماليّة بالعقد؛ لِأَنَّ مَا لَيْسَ بمال لَا يصير مالاً بورود العقد عَلَيْهِ كالميتة والدّم، قلنا: جواز عقدها بناء على قيام العين مقام المنفعة بطريق الخلافة عَن المنفعة بدليل أَنَّهُ لَو أضاف العَقدَ إِلَى المنافع وَقَالَ: أجَرتك مَنافع هَذِهِ الدار شهراً بِكَذَا فسَدت الإجارةُ. كذا فِي التقويم.

وَلِهَذَا إذا وُجِدَت المنفعة انتقل العقدُ مِن العين إِلَى المنفعة، كالانتقال مِن الخلف إِلَى الأصل.

وَلِهَذَا قَالَ مشايخُنا رَحمهم الله: إِنَّ عقدَ الإجارة فِي حكم العقود[1].

وَإِنَّمَا قامت العين مقام المنفعة قضاءً لحوائج النّاس، فَإِنَّ كلّ واحد مِنْهُم يحتاج إِلَى دار يَسكن فيهَا، ورُبَّ إنسانٍ لَا يجد ثَمَن دَار يشتريها، فالشرع جوّز عقد المنافع لِذَلِكَ.

وَإِذَا أقيمت العين مقام المنفعة كَانَ المعقود عَلَيْهِ العين، وهي مال متقوّم وإقامةُ العين مقام المنفعة عند الحاجة أمر مشروع بالإجماع، وَهَذَا الوجه وهو إقامة العين مقام المنفعة أصحّ مما يُقال: إِنَّ الشرع جعل المعدوم كالموجود فأثبت إحراز المنافع بناءً على جواز العقد فيثبت تقوّمها فِي حكم العقد خاصّة لِما سبق أَنَّ المنافع لَا يقوّم بحال، وإقامة العين مقام المنفعة أمر مشروع عند الحاجة فَلَا حاجة إِلَى جعل المعدوم كالموجود وغير المتقوّم كالمتقوّم مِن غير ضرورة.

فَإِنْ قيل: إِنَّ المنافع قَد تقوّمت فِي باب العقود بالإجماع للحَاجة وَلَيْسَ إِلَى التقوّم فيهِ

---

(١) عقد الإجارة في حكم العقود المتفرقة، يتجدد انعقادها بحسب حدوث المنافع. ينظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٧/ ٤٦١).

ولأنّ التقوّمَ في حكمِ العقدِ ثبتَ لقيامِ العينِ مقامَها، وهذا أصحُّ، ألا ترى أنّ ضمانَ العقدِ فاسدًا كان أو جائزًا يجبُ بالتراضي، فوجبَ بناءُ التقوّمِ على التراضي، وضمانُ العدوانِ يَعتمدُ أوصافَ العينِ،

حاجةٌ، إذ الاستبدال صَحيح مِن غير تقوّم كبدل الخلع وَالعِتق، وَهَذَا يدل على أنّها متقوّمة قبل ورود العقد عَلَيْهَا، قلنا: لَا يلزم ذَلِكَ؛ لِأَنَّ تقوّم المنافع فِي باب العقود ثابت بخلاف القياس عند التراضي لِمَا سَبق أَنَّ التقوّم لَا يُعقل مِن غير إحراز بعد الوجود، والإحراز يفتقر إِلَى البقاء وَلَا بقاء للمنافع فَلَا يثبت التقوّم، وَإِنَّمَا ثبت تقوّمها فِي باب العقود بخلاف القياس عند التراضي كما مرّ ذكره، لكنّا تركنا القياس بالإجماع وَلَيْسَ فِي الغصب تَراض، فَلَا يثبت التقوّم وَلَا يلزم الاستبدال فِي الخلع؛ لِأَنَّ ذَلِكَ ثابت بالنّص بخلاف القياس أيضاً عند التراضي، وَكَذَا لَا يلزم أروش الأطراف وديات النفوس؛ لِأَنَّ الآدميّ مكرّم مصون فِي نفسه وأطرافه فكَانَ ذَلِكَ مِن ضرورة وجوب الصيانة، لَا مِن باب التقوّم، وَلِأَنَّ وجوب البدل هناك بمقابلة العين لَا بمقابلة المنافع، وقوله: «وَلَيْسَ إِلَى التقوّم حاجةٌ» ممنوع فَإِنَّ الحاجة إليه متحقّقة.

وَإِنَّمَا قلنا: إِنَّ تقوُّم المنافع ثابت عند العقد بالتراضي؛ لِأَنَّ الله عزّ وعلا شرع ابتغاء الأبضاع بالمال المتقوّم بقوله تعالى: ﴿أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم﴾ [النساء: ٢٤] وَهَذَا لَا يقتضي أَنْ لَا يُشرَع ابتغاء البضع مِن غير المال؛ إذ الإحلال موصوف بِهَذِهِ الصّفة فتكون هِيَ شرطاً، وَلَا وجود للمشروط إِلَّا عند وجود الشرط، كما إذا قَالَ رَجل لغيره: أعطِ هَذِهِ الدّراهم لرجل عالم، فإنه لَا يتمكّن مِن دفعه إِلَى رجل غير عالم، ولإنّ الباء للإلصاق فَلَا بدّ مِن إلصاق المال بالنكاح وجوباً، وَإِنَّمَا تُضاف الأموال إلينا فِي قوله تعالى: ﴿بِأَمْوَالِكُم﴾ [النساء: ٢٤] بواسطة إحرازنا إيّاها لَا غير؛ إذ لَا صُنع لنا فِي الأعيان لِمَا عُرِفَ بخلاف الأفعال؛ فَإِنَّ لنا فيهَا صُنعاً وهو الكسب، ثُمَّ إِنَّهُ تعالى شرع ابتغاء الأبضاع بالمنافِع كرعي الغنم بقوله تعالى: ﴿عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ﴾ [القصص: ٢٧] وَلِهَذَا جاز أَنْ يتزوّج الرّجلُ امرأةً برَعي

والرجوعُ إليها يمنعُ التقوّمَ على ما عرف، ولأنّ التفاوتَ بينَ ما يَبقى وتقوّمِ العرضِ به وبينَ العرضِ القائمِ به تفاوتٌ فاحشٌ، فلم يصلحْ مثلًا له معنًى بحكم الشرع في العدوان،

غنمها سنة ويكون ذَلِكَ مهراً لها، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَت / ج:٩٥/ المنافع متقوّمةً عند العقد بالتراضي؛ إِذ لولا ذَلِكَ لما جاز رعيُ الغنم مهراً؛ لِأَنَّ شرعيّة الابتغاء إِنَّمَا هو بالتقوّم.

وَلَا يقال: إِنَّ المنافع جَعلت أمثالاً للأعيان فِي باب العقود، ولم يُعتبر التفاوت الفاحش بينهما، فكذا لَا يُعتبر ذَلِكَ فِي ضمان العُدوان وتجعَل المنفعة مثلاً للعين؛ لأنا نقول: هَذِهِ المقايسة باطلة؛ لِأَنَّ للرضا أثرًا فِي إيجاب أصول الأموال كالمبيع وفضولها كالثمن، أَلَا تَرَى أَنَّ المال يجب بالشرط مقابلاً بغير مال كإعتاق العبد على المال وخلعِ المرأةِ عَلَيْهِ وكبدل الدم، ويجوز بيع عبد قيمتهُ ألف درهم بِألوف، فثبت أصل المال فِي المسألة الأولى وَالفضل فِي الثانية بالتراضي، وَالرضا لَيْسَ بموجود فِي ضمان العدوان فَلَا يثبت شيء مما ذكرناه بالعدوان، وَهَذَا قياس لَا يقوم إِلَّا بوصف يقع به المفارقة بين الأصل وَالفرع، وهو وجود التراضي فِي باب العقود، وعدمه فِي باب العُدوان، وكلّ قياس هَذَا شأنه فهو باطل على مَا سيأتي بيانه فِي باب القياس، وَذَلِكَ مثل قول بعض أصحاب الشَّافِعِيّ رحمه الله فِي مسّ الذكر إِنَّهُ حدث لِأَنَّهُ مسّ الفرج فَكَانَ حدثاً كما إذا مسّه وهو يبول[1]، وَكَذَا قولهم: هَذَا مكاتب فَلَا يصحّ التكفير بإعتاقه كما إذا أدّى بعض بدل الكتابة[2].

وَفِي بعض نسخ هَذَا الكتاب مكان مَا سبق بيانه: لِأَنَّ التقوّم لَا يسبق الوجود إِلَى آخره، أَي: لأن تقوّم الشيء لَا يسبق وجوده، وبعد وجوده لَا يسبق إحرازه واقتناءه [فلا يثبت][3]

(١) لم أقف عليه في كتب الشافعية، وينظر أصول السرخسي (٢/ ٢٢٨)

(٢) لم أقف عليه في كتب الشافعية، وينظر أصول السرخسي (٢/ ٢٢٩).

(٣) ما بين المعقوفتين في ج: كالصيد وَالحشيش والأعراض لَمْ يقبل هَذِهِ الأوصاف أي: الوجود زمانين والإحراز والاقتناء.

بخلاف ضمانِ العقود؛ لأنّ العقودَ مشروعةٌ فبنيتْ على الوسعِ والتراضي باعتبار الحاجة إليها، وسقطَ اعتبارُ هذا التفاوتِ، ألا ترى أنّ اعتبارَ هذا التفاوتِ في ضمانِ العقودِ يُبطلُها أصلًا، واعتبارُه في ضمانِ العدوانِ لا يُبطلُه أصلًا،

تقوّم الأعراض وهي المنافع إِلَّا أَنْ يثبت إحرازها أي: إحراز الأعراض بولاية العقد حكماً شرعياً بناءً على جواز العقد فَلَا يثبت تقوّم المنافع فِي غير موضع العقد، وَلِأَنَّ التقوّم فِي حكم العقد ثبَتَ بقيام العين مقام المنافع للحاجة إِلَى ذَلِكَ وهذه الحاجة إِنَّمَا تتحقق فِي العقد فيثبت هَذَا الحكم فيما يترتّب على العقد من الضمان أَلَا تَرَى أَنَّ ضمان العقد جائِزًا كَانَ أَو فاسدًا يجب بالتراضي ويبنى عَلَيْهِ لَا على التساوي، والتراضي يتحقق مَع انعدام المماثلة، فوجب بناء تقوّم المنافع على التراضي وضمانُ العُدوان يَعتمد أوصاف العين، فإنه إذا غصب جيّدًا يجب علَيهِ ضمان الجيّد إِلَى غيره مِن اعتبار أوصاف العين فِي الضمان إلا فيما لَا يمكن إيجاب الضمان عَلَيْهِ نحو إهدار الصورة فيما لَا مثل له والرجوع إِلَى أوصاف يمنع تقوّم المنافع لِأَنَّ ضمان العدوان يستدعي المماثلة؛ لِأَنَّهُ ضمان جبران فيقتضي جبر مَا فات لَا زائِدًا عَلَيهِ؛ إِذ لَا جبر فِي الزائِد على الأوّل ضرورةً ومَال الغاصب معصوم مصون فتُصان عَن الهدر كمال المغصوب مِنْهُ، فَلَا يزاد على الغاصب فِي الضمان، أمّا ضمان العقد فَلَا يعتمد أوصاف العين حَتَّى لَمْ تُعتبر فيهِ المماثلة لِمَا عُرِفَ مِن أَنَّهُ عقد مرابحة واسترباح، وطلب المماثلة يفوّت هَذَا المقصود الَّذِي شرع العقد لأجله، فلم تُعتبر المماثلة، ولان التفاوت بين مَا يبقى ويقوم العرض به وهو العين وبين العرض القائِم بِمَا يبقى وهو المنفعة تفاوت فاحش فَلَا يصلح الغرض مثلاً لِمَا يبقى معنىً بحكم الشرع فِي ضمان العُدوان بخلاف ضمان العقد؛ لِأَنَّ شرعيّة العقود بُنيت على الوسع والإمكان والتراضي باعتبار الحاجة إِلَى العقود فلم يُعتبر فيهَا التفاوت، واعتُبِرَ ذَلِكَ فِي ضمان العدوان.

فَإِنْ قيل: يرد على هَذَا الخضراوات فَإِنَّهَا غير باقيةٍ وتُضمن بالأعيان الباقية، مَع أَنَّهُ لَا مماثلة بين الباقي وغير الباقي، قلنا: المماثلة بين الخضراوات وبين الأعيان الباقية موجودة فِي

بل يُؤخِّرُه إلى دارِ الجزاءِ؛ لأنّه بطلَ حكمًا لعجزِنا به لا لعدمِه في نفسِه، وإهدارُ التفاوتِ يوجبُ ضررًا لازمًا للغاصب في الدنيا والآخرة، ولم يحصلِ التمييزُ بينَ الجائزِ والفاسدِ؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى الحرج، فلم يعتبرْ فيما شُرِعَ ضرورةً،

أصل البقاء، فَإِنَّ كلًّا منهما قائِمة بنفسها غير أنهما اختلفتا فِي مقدار البقاء، وَالحكم لَا يتعلّق بمقدار البقاء؛ لِأَنَّ ذَلِكَ لَا نهاية له فإنه متفاوت فِي نفسه فتعلّق الحكم بأصل البقاء تيسيراً، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فاعتُبر التفاوت فِي ضمان العدوان وسقَط اعتبار ذَلِكَ فِي ضمان العقود.

أَلَا تَرَى أَنَّ اعتبار هَذَا التفاوت بين العين والمنفعة فِي باب ضمان العقد يبطل أصلاً، واعتباره فِي ضمان العدوان لَا يبطله أصلاً، بَل يؤخّره إِلَى دار الجزاء وهي الدّار الآخرة؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا بطل الضمان فِي العُدوان حكماً لعجزنا عنه لأنا لَمْ نجد مثلاً للمنفعة كشتم الحرّ وضربه الَّذِي لَا قصاص فيِه حيث لَا نجد له مثلاً لَا لعدم الضمان فِي نفسه وضررُ التأخير دون ضرر الإهدار.

أَلَا تَرَى أَنَّ إهدار التفاوت بين العين والمنفعة يوجب ضرراً لازماً بالغاصب فِي الدّنيا والآخرة وهو إسقاط حرمة مَاله إِنْ أوجبنا الضمان، وإن لَمْ نوجب الضمانَ لَمْ نهدر حقّ المغصوب مِنْهُ بَل نؤخّره إِلَى الاخرة كما مرّ، ولم يجب التميز بين الجائِز وَالفاسد فِي ضمان العقود؛ لِأَنَّ العقود تجري بين العوام غالباً وهم لَا يُميّزون بينهما، فَلَو وجب التمييز بينهما لأدّى إِلَى الحَرَج وهو مرفوع شرعاً، فلم يُعتبر مَا يؤدّي إِلَى الحَرج فيما شرع لدفع الضرورة والحرج كيلا يعود على موضوعه بالنقض، وَلِأَنَّ الفاسد لَا يُمكن أَنْ يُجعل أصلاً بنفسه ليَعرف حكمه مِن عينه فَلَا بدّ مِن أَنْ يُجعَل حكمه مردوداً إِلَى الجائِز فِي حكم الضمان، فيثبت هَذَا الحكم فيما يترتب على العقد مِن الضمان جائِزاً كَانَ أَو فاسداً.

ثُمَّ اعلم أَنَّ لَما ذكرناه مِن أَنَّ منافع الأعيان لَا تُضمن صورتين، غصب المنافع وإتلاف المنافع، فأمّا غصبُ المنافع فهو أَنْ يغصب عبداً ويُمسكَه أيّامًا ولم يستغلّه ثُمَّ [يردّه][1] إِلَى

(١) ما بين المعقوفتين في النسختين: رده.

وأمّا القضاءُ بمثلٍ غيرِ معقولٍ فهو كغيرِ المالِ المتقوّمِ إذا ضُمنَ بالمالِ المتقوّم كان مثلًا غيرَ معقولٍ، مثلُ النفسِ تُضمنُ بالمال؛ لأنّ المالَ ليس بمثلٍ للنفس لا صورةً ولا معنًى؛ لأنّ الآدميَّ مالكٌ والمال مملوكٌ فلا يتشابهانِ بوجهٍ،

مولاه، وأمّا إتلاف المنافع فهو أَنْ يَستخدمه ويستغلّه ثُمّ يردّه إِلَى مولاه، فعندنا لَا يَضمن شيئاً فِي الصّورتين[(١)]، وعند الشَّافِعِيّ رحمه الله يضمن فيهما ولكن بينهما تفاوت عنده فِي موضع آخر فإنه إذا غصب الحُرَّ وأمسكَه أياماً لَمْ يضمن منافعه؛ لِأَنَّ الحرّ فِي يد نفسه، وَأمّا إذا استخدمه فأتلف عَلَيْهِ ضمن، وَفِي العَبد يضمن فِي الصّورتين[(٢)].

ثُمَّ هَذِهِ المسألةُ مبنيّةٌ على أصلين مختلفٍ فيهما بيننا وبينه:

أحدهما أَنَّ المنافع زوائِد تحدث فِي العين شيئاً فشيئا، وزَوائِد المغصوب لَيْسَت بمضمونة على الغاصب عندنَا، مضمونة عنده.

والثاني أَنَّ الغصب الموجب للضمان عنده يحصل بإثبات اليد واليد تثبت على المنفعة كما يثبت على العين، وَعندنَا لَا يتحقّق إِلَّا بيد مُفوّتة ليد المالك وَذَلِكَ لَا يتحقق فِي المنافع؛ لِأَنَّهَا لَا تبقى وقتين فَلَا يتصوّر كونها فِي يد المالك ثُمَّ انتقالها إِلَى يد الغاصب حَتَّى تكُوْن يد الغاصب مُفوّتةً يدَ المالك، فَلِذَلِكَ لَا تُضمن المنافِع بالغصب عندنَا. كذا فِي المبسوط وغيره[(٣)].

قَالَ رحمه الله: **(فأمّا القضاء بمثل غير معقول)** إلى قوله: **(بَل حسنًا)**

أقول: القضاء بمثل غير معقول المعنى مثل غير المال المتقوّم إذا ضُمِنَ بالمال المتقوّم، كالنفس تُضمَن بالمال فِي الخطأ، فَإِنَّ المال لَيْسَ بمثل للنفس لَا صورة وَلَا معنىً، أمّا

(١) ينظر: أصول الشاشي (ص: ١٥٨)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٣٦٥)، أصول السرخسي (١/ ٥٦)، المبسوط للسرخسي (١١/ ٧٨).
(٢) ينظر الحاوي الكبير (٧/ ١٦٠- ١٦١).
(٣) ينظر المبسوط للسرخسي (١١/ ٧٨).

ولهذا قلنا: إنّ المالَ غيرُ مشروعٍ مثلًا عندَ احتمالِ القصاص؛ لأنّ القصاصَ مثلُ الأوّلِ صورةً ومعنًى، وهو إلى الإحياءِ الذي هو المقصودُ أقربُ فلم يجزْ أنْ يزاحمَه ما ليسَ بمثلٍ صورةً ولا معنًى،

الصورة فظاهرة وأمّا المعنى فلأنّ الآدميّ مالك مُبتذِل لِما سواه، والمال مملوك مُبتَذَلٌ، فَلَا يتشابهان، وَلِأَنَّ / س:٥٥/ الآدميّ مفضّلٌ على كثير مِن المخلوقات بِدُوْنِ صفة الإسلام، ومَعها مُفضّلٌ على جميع البرّية لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: ٧] ولما روي أنَّ النبيّ ﷺ: سُئِل أنَّ البشر أفضل أم الملائِكة؟ فقال: البشر، وقرأ قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: ٧] (١)، وَفِي كون البَشر أفضل مِن الملائِكة تفصيل واختلاف يعرف مِن موضعه(٢).

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يَكُوْن المال المخلوق لإقامة مصَالح الآدميّ مماثلاً لنفسه الفاضلة، ولأجل أنَّ ضمان غير المال المتقوّم بالمال المتقوّم قضاء بمثل غير معقولٍ قلنا: إِنَّ المال غير مشروع مثلاً عند احتمال القصاص؛ لِأَنَّ القصاص مثلٌ للأوّل صورة وهي حدُّ الرّقبة /ج:٩٦/ وَمعنىً وهو إزهاق الروح، وهو أي: القصاص إِلى الإحياء الَّذِي هو المقصود بالنّص وهو قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] أقربُ؛ لِأَنَّ الإحياء إِنَّمَا يتحقق فِي القصاص لَا فِي المال، وَذَلِكَ أَنَّهُم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة، وكم قَتَلَ مُهَلهِلٌ بأخيه كُلَيبٍ، حَتَّى كاد يُفني بَكرَ بن وائل، وكان يقتل بالمقتول غير قاتله فتثور الفتنةُ وَيقع بينهم التناحر فَلَمَّا جاء الإسلام بشرع القصاص كَانَت فيهِ حَياةٌ أي: حَياةٍ أَو نوع مِن الحَياة وهي الحَياة الحَاصلة بالارتداع عَن القتل لوقوع العلم بالاقتصاص مِن القاتل لِأَنَّهُ إذا هَمّ بالقتل فعلم انّه يُقتَص مِنْهُ فارتدعَ سَلِم صَاحبُه مِن القتل وسَلِم هو مِن القود فكَانَ

(١) لم أقف عليه.

(٢) لا نزاع في أنهم أفضل من الملائكة السفلية، إنما النزاع في الملائكة العلوية، فقال أكثر أصحابنا الأنبياء أفضل، وعليه الشيعة، وقالت المعتزلة: والحليمي منا: الملائكة أفضل، وعليه الفلاسفة. المواقف - الإيجي (٣/ ٤٥٣).

وإنّما شُرِعَ عندَ عدمِ المثلِ؛ صيانةً للدمِ عن الهدرِ ومنّةً على القاتل بأنْ سلمتْ له نفسُه، وللقتيل بأنْ لم يهدرْ حقُّه، ولهذا قلنا نحن خلافًا للشافعيِّ: إنّ القصاصَ لا يضمنُ لوليِّه بالشهادةِ الباطلةِ على العفوِ أو بقتلِ القاتل؛

القصاص سبب حَياة نفسين، وَإِنَّما قيّد بقوله: «مثلاً» احترازاً عَن شرعيّة المال صلحاً، فَإِنَّ وليّ القصاص يأخذه صلحاً وَإِذَا كَانَ المال لَيْسَ بمثل للنفس صورة ومعنى فلم يجز أَنْ يُزاحم القصاص مَا لَيْسَ بمثل له صورةً ومَعنى وهو المال، وفيه نَفيٌ لقول الشَّافِعِيّ رحمه الله، فَإِنَّ له هَهنا قولين، فِي قَولٍ مُوجَبُ القتل العمد أحدُ الشيئين إمّا المال وإمّا القصاص، ويتعيّن أحدهما باختيار الوليّ، وَفِي القول الآخر موجَبهُ القصاص إِلَّا أَنَّ للوليّ أَنْ يختار أخذ الدية مِن غير رضا القاتل، ولمّا كَانَ المال عنده أَحَدَ مُوجَبي القتل العمد لَمْ يصحّ عفو المريض مرض الموت فِي حق المال؛ لِأَنَّ العمد عنده يوجب المال وَلَا وصيّةَ للقَاتل، فأمّا فِي حق القصاص فيصحيح. كذا فِي المبسوط(1).

وَإِنَّما شرِع أي: المال عند عدم المثل وهو فيما إذا قتل خطأ بنص لَا يُعقل مِنْهُ إِلَّا صيانة دم المقتول عَن الهدَر.

وقوله: «منّة» بدل الاشتمال مِن «صيانة» أي: وَإِنَّما شَرع المال فِي الخطأ منّةً مِن الشارع على القاتل بِأَنْ سلمت له نفسه لعذر الخطأ، و«للقتيل» أي: وَعَلَى القتيل، وإن كَانَ مِن ضيق العطن بدَليل قوله: «على القاتل بِأَنْ لَمْ يُهدَر حقّه» أي: دمه كما هو فِي بعض النسخ.

وَلِما سبق أَنْ تضمين غير المال المتقوّم بالمال المتقوِّم قضاء بمثل غير معقول قلنا: إذا قتل رجل رجلاً عمداً فادّعى القاتل أَنَّ وليّ المقتول قَد عفا عَن القصاص وشهد الشهود بِذَلِكَ وقضى القاضي به حَتَّى بطل القصاص ثُمَّ رجع الشهود عَن شهادتهم أَنَّ الشهود لَا يُضمن

(1) ينظر: المبسوط للسرخسي (٢٦/ ٦٠- ٦١)، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير (١٠/ ٢٩٠).

لأنّ القصاصَ ليس بمتقوّمٍ، فلم يكنْ له مثلٌ صورةً ومعنًى، وإنّما شُرعتِ الديةُ صيانةً للدم عن الهدرِ، والعفوُ عن القصاصِ مندوبٌ إليه، فكان جائزًا أن يهدرَ، بل حسنًا، ولهذا قلنا: إنّ ملكَ النكاح لا يضمنُ بالشهادةِ بالطلاقِ بعدَ الدخولِ وبقتلِ المنكوحةِ وبردّتِها؛

القصاص لوليّه بسبب شهادتهم الباطلة على العفو عندنَا خلافاً للشافعيّ رحمه الله[1]، وَكَذَا إذا قتَل القاتل مِن لَيْسَ بوليّ للمقتول لَا يضمن هو لوليّ المقتول الأوّل شيئاً بسبب قتله القاتل؛ لِأَنَّ القصاص الثابت للوليّ لَيْسَ بمتقوّم بدليل أَنَّ أحد الأولياء إذا عفا عَن القصاص وأبطلَ حقّ الباقين فيهِ لَا يضمن لهم شيئاً، وَلَو كَانَ متقوّماً لضمن، كعبد بين جماعة أعتقه أحدهم، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فلم يكن المال المتقوّم مثلاً له صورة وَمعنى فَلَا يضمن به وَإِنَّمَا شُرعت الديةُ فِي القتل الخطأ صيانة لدم المقتول عَن الهدر كما مرّ، وَلَا دمَ هُنا يستحق الصيانة عَن الهدر، بَل الثابت هنا مجرّد حقّ استيفاء القصاص، وَليسَ له مثل صورة ومعنى فَلَا يضمن، وَإِنَّمَا أعاد قوله: «وَإِنَّمَا شرعت الديةُ» لإعادة قوله: «فلم يكن له مثل صورة ومعنى» لتعليل مسألة أخرى ذكرها.

وقوله: «وَالعفو [عَن القصاص مندوب إليه» جواب عَمّا يقال: لَمَّا صِيْنَ الدم عَن الهدر ينبغي أَنْ لَا يَصحّ العفو؛][2] لِأَنَّ فِي العفو هدراً، وتقرير الجواب أَنَّهُ مندوب إليه شرعاً فَكَانَ جائِزاً أَنْ يُهدَر أي: القصاص بَل كَانَ هدره حسنًا تحقيقاً للعفو.

قَالَ رحمه الله: **(وَلِهَذَا قلنا: إِنَّ ملك النكاح لَا يضمن)** إلى قوله: **(فأشبه الغصب)**

أقول: ولأجل أَنَّ تضمين غير المال المتقوّم بالمال المتقوّم غير معقول قلنا: إذا شَهِد شاهدان أَنَّهُ طلّق امرأته ثلاثاً أَو بائِناً بعد الدخول ثُمَّ رجعا بعد القضاء بالفرقة لَمْ يضمنا

---

(١) الأصل للشيباني (١٢/ ٥٠)، ولم أقف على المسالة في كتب سادتنا الشافعية.

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

لأنّه ليس بمالٍ متقوّم، وإنّما يقوّمُ بالمال بضعُ المرأة تعظيمًا لخطرِه، وإنما الخطرُ للمملوكِ، فأمّا الملكُ الواردُ عليه فلا،

للزّوج شيئاً عندنَا[1]، وَكَذَا إذا قتل رجل منكوحةَ إنسان لاَ يضمن للزوج شيئاً عندنَا بِمَا فوّت عَلَيْهِ مِن ملك النكاح[2]، وعند الشَّافِعِيّ رحمه الله يضمن القاتل والشهود له مهر المثل فِي الصورتين[3]، وَكَذَا المرأة إذا ارتدّت بعد الدخول لاَ تَضمن هي عندنَا للزوج شيئاً بسبب ردّتها[4]؛ لِأَنَّ الفائِت فِي هَذِهِ الصّور وهو ملك البضع لَيْسَ بمال متقوّم فَلاَ يَكُوْن المال المتقوّم مثلاً له صورة وَلَا معنى، وَهَذَا لِأَنَّ ملك النكاح مشروع للسَكَن والنسل، والمالِ بذله لإقامة المصالح فكيف يَكُوْن بينهما مماثلة؟ ولإنّ الملك عبارة عَن القدرة أَو الشدّ وَالربط أَو الاختصاص بالمُطلق الحاجر، وَكيف مَا كَانَ لَمْ يكن الملك مالاً، وَمَا لَا يَكُوْن مالاً لَا يضمن بالمال، وَإِذَا تحقق انعدام المثل تحقّق الفوات لَا إِلَى بدل، وعند الشَّافِعِيّ رَحمه الله تضمن المرأة لزوجها مهر المثل[5]؛ لِأَنَّ البُضع مُتقوّم؛ بدليل تقوّمه عند الدخول فِي ملك الزّوج،

---

(١) وإن شهدا على رجل أنه طلق امرأته قبل الدخول ثم رجعا ضمنا نصف المهر إن كان مسمّى، وإلا ضمنا المتعة، وإن كان بعد الدخول لم يضمنا. ينظر: مختصر القدوري (ص:٢٢٣- ٢٢٤)، تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٩٢)، تحفة الفقهاء (٣/ ٣٦٦).

(٢) ينظر: أصول الشاشي (ص: ١٥٨)، أصول السرخسي (١/ ٥٨).

(٣) شهدوا على رجل أنه طلق امرأته ثلاثًا ففرق بينهما الحاكم، ثم رجعوا أغرمهم الحاكم صداق مثلها إن كان دخل بها، وإن لم يكن دخل بها غرمهم نصف صداق مثلها. الأم للشافعي (٧/ ٥٨). ولم أقف على مسألة القتل.

(٤) ينظر أصول السرخسي (١/ ٥٨).

(٥) الذي وقفتُ عليه من نقول المذهب الشافعي أن الزوجة لا تضمن ولم أقف على من قال بالضمان، وإليك بعض النصوص: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٢/ ٣٧٢): ومما يتعين إجراؤه في قاعدة المذهب سؤالاً وجواباً، أن المرأة إذا ارتدت فهي بردتها متسببة إلى فسخ النكاح وتفويته على الزوج، فلو قال قائل: هلا غرمتموها قيمة البضع لزوجها لانتسابها إلى تفويت البضع عليه، وهلا نزلتموها منزلة الأجنبية تفسد النكاح بالرضاع، أو منزلة الشهود إذا شهدوا على الطلاق، وبعد القضاء بشهادتهم رجعوا عن الشهادة؛ فإنه يجب الغرم على الشهود، وعلى الأجنبية المرضعة، على تفاصيلَ ستأتي مشروحة -إن شاء الله عز وجل- في مواضعها. قلنا: المرأة لا تغرم لزوجها شيئاً إذا هي ارتدت فانتسبت إلى فسخ النكاح؛ لأنها عاقدة، ولو غرمت، لغرمت بالعقد، وسبيل الغرامة بالعقد أن يسقط العوض المستحق، فإن أسقطنا جميع

حتى صح إبطالُه بغير شهود ولا وليٍّ، ولهذا لم يُجعلْ له حكمُ التقوّم عندَ الزوال، لا أنّه ليسَ بتعرّضٍ له بالاستيلاء، بل إطلاقٌ له، ولا يلزمُ الشهادةُ بالطلاقِ قبل الدخول فإنّها عند الرجوعِ يوجبُ ضمانَ نصفِ المهر؛ لأنّ ذلك لم يجبْ قيمةً للبضع،

فيقوّم عند الخروج أيضاً؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَخْرُج مِن ملكه عين مَا دخل فِي ملكه، وَالمتقوّم مَضمون بالإتلاف، قلنا: إِنَّمَا يُقَوّم بالمال بُضع المرأة عند الدخول تعظيماً لخطر البضع وعظمتِهِ ليكون مَصوناً عَن الابتذال والامتهان، وَلَا يملك مجّاناً فَإِنَّ مَا يُملك كَذَلِكَ لَا يَكُوْن له خطر، وَالبضع محلّ ذو خطر كالنفوس؛ إِذ النسل يَحصل بسببه، ووقتُ الملك هو وقت الاستيلاء على المحلّ بإثبات الملك، فَكَانَ الخطر للمملوك لَا غير، فيكون هو المتقوّم إظهاراً لخطره، فأمّا الملك الوارد على البضع وهو ملك النكاح وحلّ الاستمتاع فَلَا خطر له وَلَا يقوّم؛ لِأَنَّ ذَلِكَ الملك لَمْ ينتقص بشيء فَلَا يحتاج إِلَى الانجبار بالمال فَلَا يجب الضمان على مَن أبطل ذَلِكَ الملك الَّذِي هو غير متقوّم، وَلِهَذَا صحّ إبطال ملك النكاح بالطّلاق بغير شهود وَلَا وَلِيّ وَلَا عوض؛ لِأَنَّ إبطال ذَلِكَ بالطّلاق غير محتاج إِلَى الشهود والوليّ وَالعوض؛ لكون الملك الوارد على البضع غير خطير، وَلَيْسَ كَذَلِكَ النكاح بغير شهود وعوض، فإنه لَا يصحّ، وَكَذَا بغير وَلِيّ فِي صورة الصغيرة وَفِي غيرها أيضاً عند مِن يقول به، وَلِهَذَا لَمْ يُجعل له -أي للبُضع- حكم التقوّم عند الزّوال؛ لِأَنَّ المال الَّذِي وجب على الزوج عند النكاح إِنَّمَا وجب لجبر نقصان حلّ بالبضع بكونه مملوكاً، ووقت زوال الملك هو وقت عدم التعرض للبضع

المهر -وقد جرى وطء- لأدى ذلك إلى تعرية الوطء عن العوض، وهذا لا سبيل إليه، وإن أسقطنا بعضاً، لم نجد إلى درك ما يصيب الوطأة الواحدة سبيلاً؛ فإن التوزيع إنما يمكن إذا كان ما عليه التوزيع مضبوطاً متناهياً، وهذا -على إشكاله. العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير (٩/ ٥٨٧): ألا ترى أنَّها إذا ارتدَّت، وأصرَّتْ حتَّى انفسخ النِّكَاح، لا تُغَرَّم للزوج شيئاً، وأنه استوفَى بالمسيس ما يُقَابِل المهْر، فلا يأخذ عوضاً. وممن نقل القول بالضمان عن الشافعية الإمام السرخسي في المبسوط (١٧/ ٤) حيث قال ما نصه: وكذلك لو ارتدت المرأة بعد الدخول لم يغرم للزوج شيئًا عندنا، وعند الشافعي للزوج مهر المثل على القاتل وعليها إن ارتدت. وكذلك نقل الإمام ابن الهمام في فتح القدير (٧/ ٤٨٨). والله أعلم.

ألا ترى أنه لم يجبْ مهرُ المثل تامًّا كما قال الشافعيُّ لكن المسمى الواجبَ بالعقد لا يستحقُّ تسليمه عندَ سقوطِ تسليمِ البضع، فلمّا أوجبوا عليه تسليمَ النصفِ معَ فواتِ تسليمِ البضعِ كان قصرًا ليدِه عن ذلك المالِ، فأشبهَ الغصبَ،

بَل الزّوال إطلاق له فَلَا يجب عند زَوال الملك عنه شيء؛ لِأَنَّهُ لَا يحتاج إِلَى الجابر لعدم انتقاصه، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فلم يُجعل للبضع حكم التقوّم عند الزّوال.

ألا ترى أَنَّ الزوج لَا يملك عَلَيْهَا شيئاً وَإِنَّمَا يبطل ملكه عنها ونفس ذَلِكَ خطرٌ وشرفٌ فَلَا حاجة إِلَى تقوّمه(١).

وقوله: «لَا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول» إِلَى آخره جواب عَمّا يقال: إِنَّ الشهادة بالطلاق قبل الدخول توجب عند الرجوع عَن الشهادة ضمان نصف المهر للزوج على الشهود مَع أَنَّ البضع غير متقوّم عند الخروج كما قلتم، وتقرير الجواب أَنَّ ضمان نصف المهر فِي تِلْكَ الصّورة لَمْ يجب قيمةً للبضع ألا ترى أَنَّ مهر المثل لَا يجب كاملاً، وَهَذَا دليل على أَنَّ نصف المهر ثمة لَيْسَ بضمان لقيمة البضع؛ إِذ لَو كَانَ كَذَلِكَ لوجب مهر المثل تاماً كما قَالَ الشَّافِعِيّ رحمه الله؛ لِأَنَّ ذَلِكَ قيمة البضع، وجَبر النقصان يَعتمد القيمة، ألا ترى أَنَّ مَن غَصب عبداً قيمتهُ ألف درهم وَثمَنه مائة درهم فَإِنَّ على الغاصب عند الهلاك ألفاً لَا مائةً باعتبار القيمة(٢)، فعُلم أَنَّ مَا وجب مِن نصف المهر لَمْ يجب قيمة للبضع وَإِنَّمَا وجب للإتلاف، وَذَلِكَ أَنَّ المسمّى الواجب بعقد النكاح لَا يستحقّ تسليم ذَلِكَ المسمّى عند سقوط تسليم البضع كما إذا أمكنَت ابن زوجها مِن نفسها، أَو ارتدّت والعياذ بالله قبل الدخول، فَإِنَّهَا لَا تستحق المهر، وهَهنا قَد فات المعقود عَلَيْهِ عَن الزّوج قبل التسليم بسبب لَيْسَ هو مِن قبل الزوج بَل مِن قبل الشهود فَلَا يجب على الزوج شيء كالمبيع / ج:٩٧/

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (١٧/ ٤).

(٢) ينظر الهداية في شرح بداية المبتدي (٤/ ٢٩٨).

فأمّا القضاءُ الذي في حكمِ الأداءِ فمثلُ رجلٍ تزوّجَ امرأةً على عبدٍ بغيرِ عينِه أنه إذا أدّى القيمةَ أُجبرتْ على القبول، وقيمةُ الشيءِ قضاء له لا محالةَ إنما يُصارُ إليها عندَ العجزِ عن تسليمِ الأصل،

إذا فات قبل القبض لَا يجب على المشتري شيء؛ لانتقاض البيع، ولمّا أوجب الشهودُ على الزوج تسليم نصف المهر مَع فوات تسليم البضع كَانَ ذَلِكَ الإيجاب قَصراً ليد الزوج عَن ذَلِكَ المال الَّذِي هو نصف المهر وتفويتاً على الزّوج يدَه فِي ذَلِكَ، فكأنّهم غصبوا ذلكَ المقدار وهو نصف المهر مِن الزوج فيجب عَلَيْهِم ضمانه لِذَلِكَ لَا لقيمة البُضع إِذ لَمْ يُجعَل له حكم التقوّم عند الخروج والزّوال كما مرّ، وَإِنَّمَا وجب نصف المهر بالطّلاق قبل الدخول بطريق المتعة؛ لِأَنَّ الطّلاق فسخ فِي هَذِهِ الحالة فيوجب سقوطَ جميع المسمّى، وَقِيلَ: الإشكال الَّذِي مرّ ذكره يُورَد على أصل الشَّافِعِيّ أيضاً رحمه الله حيث لَمْ يقل بوجوب قيمة البضع تامّةً على الشهود مَع أنّهم أبطلوا ملكَ النكاح وهو متقوّم عنده، وجوابه أَنَّ المهر بتمامه سَلِم للزوج لِأَنَّ بالشهادة بالطّلاق قبل الدخول سلم للزوج براءة نصف المهر بالنص ويرجع أيضاً على الشهود بالنّصف فيسلم له الكلّ.

قَالَ رحمه الله: (وأمّا القضاء الَّذِي فِي حكم الأداء) إلى قوله: (فلم تُعتبر عند القدرة)

أقول: القسم الثالث مِن القضاء هو القضاء الَّذِي فِي حكم الأداء، وَذَلِكَ مثل رجل تزوّج امرأة على عبد بغير عينه أَنَّهُ إذا أدّى قيمة ذَلِكَ العبد أجبرت المرأة على القبول وكان أداء القيمة قضاءً فِي حكم الأداء؛ لِأَنَّ العبد المطلق مَعلوم الجنس مجهول الوصف، فَكَانَ مَعلوماً مِن وجه مجهولاً مِن وجه، وإِنَّمَا يصار إِلَى القيمة عند العجز عَن تسليم الأصل وهو العبد المطلق، فصحّ تسليم الأصل مِن جهة أَنَّهُ مَعلوم الجنس، وَالعلم يُثبت القدرة على التسليم واحتمل العجزَ على الأداءِ مِن جهة أَنَّهُ مجهول الوصف، وَالجهالة تثبت العجزَ، فَإِنْ أدّى الأصل صحّ باعتبار كونه معلومَ الجنس، ويكون أداءً للمسمّى بتسليم عبدٍ وَسطٍ، وَلِهَذَا

وهذا الأصلُ لمّا كان مجهولًا من وجهٍ ومعلومًا من وجهٍ صحَّ تسليمُه من وجهٍ واحتملَ العجز، فإنْ أدّي صحّ، وإنِ اختارَ جانبَ العجزِ وجبتْ قيمتُه، ولما كان الأصلُ لا يتحقّقُ أداؤه إلا بتعيينه، و لا تعيينَ إلا بالتقوّم صارَ التقويمُ أصلًا من هذا الوجهِ فصارتِ القيمةُ مزاحمةً للمسمى، بخلافِ العبدِ المعيّن؛ لأنّه معلومٌ بدون التقويم، فصارت قيمتُه قضاءً محضًا، فلم يعتبرْ عند القدرةِ والله أعلم.

تُجبر المرأة على القبول عملاً بجهة الأداء، كما لَو كَانَ اداءً مِن كلّ وجه، وهو فِي تسليم العبد المعيّن إذا كَانَ مسمّىً وإن اختار جانب العجز عَن الأداء باعتبار جهالة الوصف وجبت قيمة العبد لتعذّر / س:٥٦/ تسليم عين المسمّى لجهالته، وكان تسليم قضاء فِي حكم الأداء كما مرّ، لَا أداء فِي حكم القضاء؛ لوجود حدّ القضاء، فَكَانَ جانب القضاء فيهِ راجحاً، ولمّا كَانَ الأصل وهو العبد المطلق لَا يتحقق أداؤه إِلّا بتعيينه لامتناع أداء غير المعيّن، وَلَا يثبت التعيين إِلّا بالتقويم صَار التقويم مِن هَذَا الوجه أصلاً لَا خلفاً، فصار قيمة العبد المذكور مزاحمة للمسمّى بجهالة الأصالة المذكورة فأجبرت المرأةُ على القبول إذا أتى الزوج بأيّهما كَانَ، بخلاف العبد العين أي: المعيّن إذا كَانَ مسمّى أو المكيل أو الموزون إذا كَانَ موصوفاً أو معيّناً؛ لِأَنَّ المسمى معلوم بعينه أو وصفه مِن غير تقويم، فصارت قيمته قضاء محضاً لَيْسَ فيهِ مَعنى الأداء فلم تُعتبر القيمة عند القدرة على تسليم المستّحق وهو العبد المعيّن، فَلَا تُجبر المرأة [على قبولها][1] إلا عند تحقّق العَجز عَن تسليم مَا هو المستّحق كما فِي ضمان الغصب.

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

ومن قضيةِ الشرعِ فِي هذا البابِ أنّ حكمَ الأمرِ موصوفٌ بالحسنِ عرف ذلك بكونِه مأمورًا به لا بالعقلِ نفسِه؛ إذ العقلُ غيرُ موجبٍ بحالٍ،

[حسنُ الأمرِ]

قَالَ رحمه الله: (وَمِن قضيّة الشرع فِي هَذَا الباب) إِلَى قوله: (غير موجب بحال).

أقول: لَمّا ذكر صفة حكم الأمر شرع فِي بيان صفة المأمور به فقال: «وَمِن قضية الشرع فِي هَذَا الباب» إِلَى آخره أي: وَمِن مقتضى حكمة الآمر [فِي باب الأمر][1] أَنَّ حكم الأمر موصوف بالحُسن عُرف ذَلِكَ بكون حكم الأمر مأموراً به والآمر حكيم لَا يأمر بالقبح وَإِنَّما يأمر بالحسُن؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠] وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] وَلِأَنَّ قبح المأمور به مستلزم لأمرٍ محال وهو أَنَّ المأمور به واجبُ الإقدام، وَالقبيح واجب الإعدام، فَلَو كَانَ المأمور به قبيحاً لكان الشيء الواحد فِي حالة واحدة واجب الإقدام وَالإعدام وهو محال، ولم يثبت ذَلِكَ الحُسن بمقتضى اللغة؛ إذ الأمر لغةً يتحقق فِي الحُسن وَالقُبح جميعاً كسَائِر التصاريف.

أَلَا تَرَى أَنَّ الأمر كما جاء مِن آمَن وَهدى جاء مِن كَفر وعَصى، ولأنّه لَو كَانَ مقتضياً لِذَلِكَ لكان الكفر والسّفه وَالعَبث حسناً إذا قيل: اكفر ونحوه، وَكَذَا لَمْ يثبت بمقتضى العقل لِأَنَّ العقل غير موجب حُسن الشيء ولا قبحَه بحال عندنَا خلافاً للمعتزلَة على مَا سيأتي بيانه إنْ شاء الله تعالى، بل العقل آلةُ مَعرفة حُسن الأشياء وقبحها، وَإِنَّما عرف حُسن المأمور به بالشرع لَا غير؛ لما عرف أَنَّ التحسين والتقبيح عندنَا شرعيّ لَا عقليّ، ولأنّه وَرد النسخ فِي بعض المأمورات مِن نحو إمساك الزواني فِي البيوت وَالعفو وَالصفح عن الكفَرة المحاربين وجواز الصَّلَاة بالتوجه إِلَى بيت المقدِس، وَلَو كَانَ الحسن فيهِ عقلياً لما ورد النسخ

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

على خلافه؛ لِأَنَّ العَقل لَا يتبدّل لكون حسنه ذاتياً، ولأنّه ورد الأمر فيما لَا يدرك أصلاً بالعقل كذبح الأضحيّة وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَكَانَ حُسن المأمور به شرعيّاً، وهو مِن مَدلولات حكمة الأمر عندنَا، وعند الأشعريّ مِن موجبات الأمر؛ لما أَنَّهُ لا حظ للعقل عنده مِن معرفة الحُسن والقبح بالأمر وَالنهي[1].

فَإِنْ قيل: الحسن للمأمور به إمّا أَنْ يَكُوْن بعد وجوده أو قبل وجوده، لَا سبيل إِلَى الأوّل؛ لِأَنَّ المأمور به إِنَّمَا هو الفعل وهو عرض والحُسنَ أيضاً عرض، وَلَا يجوز قيام العرض بالعَرض، وَلَا سَبيل إِلَى الثاني؛ لِأَنَّهُ قبل الوجود معدوم لَا يقبل الحُسنَ وَلَا القبحَ فَلَا يستقيم حينئذ وصف المأمور به بالحسن وَلَا بالقبح، قلنا: نختار الأمرَ الأوّل، ونُجيب عَمّا ذكر مِن المحذور بِأَنَّ فِي قيام العرض بالعرض لَا بدّ مِن الانتهاء فِي الآخرة إِلَى الجوهر؛ إذ لَا بدّ للعرض مِن محلّ جوهريّ فيكون الكلّ فِي حيّز الجوهر وهو الأصل فَالكل قائِم به، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ الحسن بعد وجود المأمور به قائِماً بالجوهر وهو الفاعل كقيام الفعل به

(١) اختلف أن الحسن من موجبات الأمر أم من مدلولاته، فعندنا هو من مدلولات الأمر، وعند الأشعرية وأصحاب الحديث هو من موجباته، وهو بناء على أن الحسن والقبح في الأفعال الخارجة عن الاضطرار هل يعرف بالعقل أم لا؟ فعندهم لا حظ له في ذلك وإنها يعرف بالأمر والنهي فيكون الحسن ثابتًا بنفس الأمر لا أن الأمر دليل ومعروف على حسن سبق ثبوته بالعقل، وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل العبادات والعدل والإحسان كان الأمر دليلًا ومعرفًا لما ثبت حسنه في العقل وموجبًا لما لم يعرف به، وذهب أكثر أصحاب الشافعي إلى أن العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شيء ولا تقبيحه ولا يعرف حسن الشيء وقبحه حتى يرد السمع بذلك، وإنما العقل آلة تدرك به الأشياء فيدرك به ما حسن وما قبح بعد أن ثبت ذلك بالسمع. وذهب إلى هذا كثير من المتكلمين، وذهب إليه جماعة من أصحاب أبي حنيفة، وذهبت طائفة من الشافعية إلى أن الحسن والقبح ضربان، ضرب علم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعمة، وضرب عرف بالسمع كحسن مقادير العبادات وهيئاتها وقبح الزنى وشرب الخمر، قالوا: وسبيل السمع إذا ورد بموجب العقل أن يكون وروده مؤكدًا لما في العقل، وإليه ذهب أبو بكر القفال الشاشي وأبو بكر الصيرفي وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد والحليمي وغيرهم، وإليه ذهب كثير من أصحاب أبي حنيفة خصوصًا العراقيون منهم، وهو مذهب المعتزلة بأسرهم. ينظر كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ١٨٣).

لَا بالعرض، وَقِيلَ: إِنَّ الفعل يوصَف بكونه واجباً وندباً ومحرّماً لدخوله تحت إيجاب الله تعالى وندبه وتحريمه كالوصف بكونه حادثاً لدخوله تحت إحداث الله تعالى، لَا أَنَّهُ محدَثٌ بحدوثٍ قائِم به؛ لِأَنَّ ذَلِكَ الحدوث محدَث فيحتاج إِلَى حدوث آخر وأنّه يؤدي إِلَى التسلسل وهو باطل، فكذا نقول فيما نحن فيه: إنَّ الفعل حَسنٌ لدخوله تحت تحسين الله تعالى، وَحينئذ يجوز اتصاف المأمور به قبل وجوده بصفة الحُسن والقبح كوصف المعدوم بكونه مخبراً عنه إذا قلتَ المعدوم غير ثابت أَو متميّز.

وهذا البابُ لتقسيمِه، والله الموفق.

باب بيانِ صفةِ الحسنِ للمأمورِ به.

المأمورُ به نوعانِ في هذا الباب، حسنٌ لمعنًى في نفسِه، وحسنٌ لمعنًى في غيرِه، فالحسَنُ لمعنًى في نفسِه ثلاثةُ أضربٍ، ضربٌ لا يقبلُ سقوطَ هذا الوصفِ بحال، وضربٌ يقبلُه، وضربٌ منه ملحَقٌ بهذا القسم لكنّه مشابِهٌ لمَا حسنَ لمعنًى في غيرِه،

[بابُ بيانِ صفةِ الحُسنِ للمأمورِ به]

قَالَ رحمه الله: (وَهَذَا الباب باب بيان صفة الحُسن للمأمور به) إلى قوله: (وَهَذَا القسم يسمّى جامعاً)

أقول: المأمور به فِي حق الحسن نوعانِ فِي باب بيان صفة الحسن للمأمور به، وهما حسن لمعنًى فِي نفسه بمعنى أَنَّ مُوجب الحسن للمأمور به فِي ذاته لَا فِي غيره، وحسنٌ لمعنًى فِي غيره، والنّوع الأوّل ثلاثة أقسام، قسم لَا يقبل سقوط هَذَا الوصف وهو الحُسن فِي حال مِن الأحوال؛ لِأَنَّ حسنهُ فِي ذاته فَلَا يَسقط هو عنه لعدم سقوط المأمور به وهو يدور مَع المأمور به كالتصديق بالقلب فِي الإيمان بالله تعالى على مَا يأتي ذكره، وقسم يقبل سقوط هَذَا الوصف عَن المكلّف فِي بعض الأحوال بمعنى أَنَّ التكليف به يسقط لَا أَنَّ حُسنه يَسقط عنه؛ لِأَنَّ حُسنه لذاته فَلَا يتصوّر الانفكاك عَنه، لكنه يحتمل سقوط التكليف به بعارض، وَذَلِكَ كالإقرار فإنه يقبل سقوط وصف الحسن عنه على معنى أَنَّهُ لَا يجب على المكلّف الإقرار عينًا فِي حالة الإكراه، ثُمَّ لَا يلزم مِن هَذَا السقوط الإباحة؛ إذ مِن الجائز أَنْ تسقط صفة الحسن ثُمَّ لَا يباح الإظهار وَلِهَذَا صارت العزيمة عند الإكراه الصبرَ؛ لِأَنَّهُ مَا صار الإظهار مباحاً وسَقطت صفةُ الحُسن حتى رخص للمكرَه الإظهار، وقسمٌ مِنْهُ ملحقٌ بالحَسن لمعنى فِي نفسه لكنّه مُشابه للذي حَسُن لمعنى فِي غيره، وَالَّذِي حسن لمعنًى فِي غيره ثلاثة أقسام أيضًا،

والذي حسنَ لمعنًى في غيرِه ثلاثةُ أضربٍ أيضًا، فضربٌ منه ما حسنَ لغيرِه وذلك الغيرُ قائمٌ بنفسه مقصودًا لا يتأدّى بالذي قبلَه بحالٍ، وضربٌ منه ما حسن لمعنًى في غيرِه لكنّه يتأدّى بنفسِ المأمورِ بهِ فكان شبيهًا بالذي حسنَ لمعنًى في نفسِه،

قسم مِنْهُ مَا حَسُن [لمعنًى فِي غيره، وَذَلِكَ الغير قائِم بنفسه مَقصود لَا يتأدّى بالذي قبله بحال كالسَعي إِلَى الجمعة فإنه حَسُنَ][1] للجمعة / ج:٩٨/ وَلاَ يتأدّى الجمعة به، وقسم مِنْهُ مَا حَسُن لمعنى فِي غيره لَكِن ذَلِكَ الغير يتأدّى بنفس المأمور به كالجهاد فإنه فِي نفسه تَعذيبُ عباد الله، لكنّه حسَن لقهر الكَفرة، وقهرهم يحصل بالجهاد، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَكَانَ شبيهاً بِمَا حَسُن لمعنًى فِي نفسه، وقسم مِنه حَسُنَ لحسن فِي شرطه وهو كون القدرة شرطاً فيهِ بعد مَا كَانَ حسناً لمعنى فِي نفسه أَو ملحقاً به، ويجوز أَنْ يَكُوْن الشيء حَسناً لمعنى فِي نفسه وحَسناً أيضاً لمعنى فِي غيره كما إذا قَالَ: والله لأصلينّ ظهر اليوم، كَانَ الظهر حَسناً باعتبار أَنَّهُ مأمور به وَحسناً أيضاً باعتبار معنى فِي غيره وهو البرّ فِي يمينه تعظيماً لاسم الله تعالى، وله نظير أيضاً فِي الحسيّات وَذَلِكَ كامرأةٍ حسناء فِي نفسها خِلقةً ثُمَّ إذا لبست أثواباً فاخِرة وزيّنت نفسها كَانَت حسنة فِي نفسها وحسنة لمعنى فِي غيرها، ويُسمّى هَذَا القسم جامعاً لكونه جمع النوعين وهما ما حَسُن لمعنى فِي نفسه، وَمَا حسن لمعنى فِي غيره فصار جامعاً حسنين حسناً فِي نفسه وحسناً فِي شرطه وَذَلِكَ كالإيمان بالله تعالى والصّلاة، فَإِنَّ ذَلِكَ حسن لمعنى فِي نفسه وحسن أيضاً لمعنى فِي شرطه وهو القدرة، وَإِنَّمَا أورد هَذَا القسمَ فِي النوع الثاني مَع أَنَّهُ جامع للنوعين لحصول الزائِد مِن الغير فَكَانَ مناسباً للنوع الثاني، لَكِن هَذَا الغير لَا يختصّ بالنوع الثاني بَل يشمل النوعين فسُمي جامعاً، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ ثبت أَنَّ المأمور به فِي صفة الحسن على ستة أقسام، وبيان الانحصار فيهَا هو أَنَّ المأمور به إما أَنْ يَكُوْن حسناً لمعنى فِي نفسه أَو فِي غيره، والأوّل إمّا أَنْ يُعرف حسنه بمجرّد العقل بالنظر فِي وضعه مِن غير واسطة الشرع كالإيمان والعدل والإحسان أَو بالشرع بغير واسطة حقيقةً أَو حكماً، كالصّلاة وكالزكاة

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

وضربٌ منه حسنٌ لحسنٍ في شرطِه بعد ما كان حسنًا لمعنًى في نفسِه أو ملحقًا به، وهذا القسمُ سمّيَ جامعًا، أما الضربُ الأولُ من القسمِ الأولِ فنحوُ الإيمانِ بالله تعالى وصفاتِه حسنٌ لعينِه غيرَ أنّه نوعانِ، تصديقٌ هو ركنٌ لا يحتملُ السقوطَ بحالٍ حتى إنه متى تبدّلَ بضدِّه كان كفرًا،

والصوم وَالحج، وَالثاني أَنَّ ذَلِكَ الغير إما شرط أو لا، والثاني إما أَنْ لَا يتأدى بِمَا قبله بَل بِمَا بعده بفعل مقصود أَو يتأدى بفعل المأمور به، وَالأوّل هو مَا حَسُن لحسن شرطه.

قَالَ رحمه الله: (أمّا الضرب الأوّل) إلى قوله: (دلالة على التصديق).

أقول: أمّا القسم الأوّل مِن النوع الأوّل فنحو الإيمان بالله عزّ وعلا وصفاته فإنه حسُن لمعنى فِي عينه؛ لِأَنَّ فيهِ إقراراً بوحدانيّة الله تعالى وبربوبيّته وانقياداً للخالق الرازق، وأنه حسن فِي نفسه غير أَنَّ الإيمان نوعان، الأوّل تصديق بالجنان، وهو ركن لَا يحتمل السقوط أي: سقوط وصف الحسن بحال حَتَّى إذا بدّله بضدّه كَانَ كفراً على أي وجه بدّله، والثاني الإقرار باللسان وهو ركن ملحق بالتصديق، لكنه يحتمل سقوط وصف الحسن فِي بعض الأحوال حَتَّى إذا بدّله بضدّه بسبب عذر الإكراه لَمْ يُعدّ ذَلِكَ مِنْهُ كفراً بشرط أَنْ يَكُوْن قلبه مطمئِنّاً بالإيمان، وَهَذَا لِأَنَّ اللسان لَيْسَ بمعدن التصديق؛ إذ لَو كَانَ معدناً للتصديق للزم أَنْ يَكُوْن إقرار المنافق إيماناً لأنهم قالوا: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ [المنافقون: ١] قَالَ تعالى فِي مقابلة شهادتهم: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١] فعُلم أَنَّ اللسان لَيْسَ بمعدن للتصديق وَإِنَّمَا هو معبّر عَمَّا فِي القلب فيكون هو دليل التصديق، ولكن ترك البيان عَمَّا فِي القلب مِن غير عذر يَكُوْن دليلاً على فوات التصديق فكَانَ الإقرار ركناً دون الأوّل وهو التصديق؛ لِأَنَّ التصديق لَا يحتمل السقوط بحال مَع بقاء الإيمان، والإقرار يحتمله فِي وقت مِن الأوقات وهو وقت الإكراه[1]، فَكَانَ الإقرار أدنى مِن التصديق وَأعلى درجةً

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٦٠).

وإقرارٌ هو ركنٌ ملحقٌ به لكنّه يحتملُ السقوطَ بحالٍ، حتى إنّه متى تبدّلَ بضدِّه بعذرِ الإكراه لم يعدّ كفرًا؛ لأنّ اللسان ليس معدنَ التصديقِ، لكنّ تركَ البيانِ من غير عذرٍ يدلُّ على فوات التصديق، فكان ركنًا دون الأول، فمن صدّقَ بقلبِه وتركَ البيانَ من غير عذرٍ لم يكن مؤمنًا ومن لم يصادفْ وقتًا يتمكّنُ فيه من البيان وكان مختارًا في التصديق كان مؤمنًا إنْ تحقّقَ ذلكَ،

مِن سائِر العبادات، فصار التصديق والإقرار ركنين فِي ماهيّة الإيمان إِلَّا أَنَّ التصديق أعلى الركنين فَكَانَ كالقيام مَع القراءة فِي حق الصَّلَاة، فمن صدّق الرّسول ﷺ فيما جاء به وترك البيان عَن ذَلِكَ باللّسان مِن غير عذر لَمْ يكن مؤمناً عند المحققين مِن الفقهاء رحمهم الله؛ لكون الإقرار باللّسان عندهم ركن الإيمان، لكنه يحتمل السقوط بعذر الإكراه[1].

وعند المتكلمين يَكُوْن مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى.

وَقَالَ المحقّقون مِن أصحابنا رَحمة الله عَلَيْهِم: إِنَّ الإيمان هو التصديق بالقلب، والإقرار باللسان شرط إجراء الأحكام فِي الدّنيا، حَتَّى إِنَّ مَن صدّق بقلبه وَلَم يُقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى لوجود التصديق غير مؤمن فِي أحكام الدنيا؛ لعدم الإقرار[2]، وَمَن لَمْ يُصادِف وقتاً يتمكّن فيهِ مِن البيان بِأَنْ كَانَ معتقلَ اللسان وكان مختاراً فِي التصديق لَا مَلجأً وَذَلِكَ قبل ظهور اليأس وقبل أَنْ يرى ملائكة العذاب كَانَ مؤمناً بالإجماع إِنْ تحقق ذَلِكَ أي: عدم مصادفته الوقت المذكور، وَإِنَّمَا ذكر رحمه الله تحقّقه بحرف «إِنْ» لندرة ذَلِكَ التحقّق، وقوله: «وَكالصّلاة» هو نظير القسم الثاني مِن النوع الأوّل وهو مَا حسن لمعنًى فِي نفسه لِأَنَّهَا حسنت لمعنى فِي نفسها فَإِنَّهَا تتأدّى بأفعال وأقوال وضِعت للتعظيم لما عرف أَنَّ الصَّلَاة

(١) وهو مذهب البزدوي وشمس الأئمة وكثير من الفقهاء. ينظر: أصول السرخسي (٢/ ٢٩٠)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ١٨٥).

(٢) ينظر الكافي شرح البزودي (١/ ٤٦٦).

وكالصلاة حسنتْ لمعنًى في نفسِها من التعظيم لله تعالى إلا أنّها دونَ التصديق، وهي نظيرُ الإقرار، حتى سقطتْ بأعذارٍ كثيرةٍ إلا أنّها ليستْ بركنٍ في الإيمانِ بخلاف الإقرار؛ لأنّ في الإقرار وجودًا وعدمًا دلالةً على التصديق،

أجمعُ خصلةٍ مِن خصال الدين فِي تعظيم الله تعالى، وَهَذَا لِأَنَّ الصَّلَاة أولها الطّهارةُ سِرّاً وجهرًا ثُمَّ جَمْعُ الهِمَّة وإخلاء السرّ عَن غير الله تعالى وهو النيّة، ثُمَّ الانصراف عَمَّا دون الله تعالى إليه سبحانه، ثُمَّ الإشارة برَفع اليدين إِلَى نَبذ مَا سوى الله تعالى ونفي فعل الكبرياء عَن غيره، ثُمَّ أَوَّلُ أذكاره التكبير وهو النهاية فِي تعظيم قدر الله تعالى، ثُمَّ أوّل ثناء لَا يشوبه ذكر شيء سواه، ثُمَّ قراءةُ كلامه الَّذِي لَا يأتيه الباطل مِن بين يديه وَلَا مِن خلفه منتصباً ضاماً جوارحَه خاشعاً خاضعاً واضعاً يمينه على شماله، ثُمَّ / س:٥٧/ تَحقيق مَا عبّر بلسانه عَن ضميره مِن التعظيم لله تعالى فعلاً وهو الركوع والسجود وتسبيحاتها والتكبير عند كلّ خفض ورَفع وقراءةُ التشهد، وَهَذِهِ الأفعال والأقوال بأجمعها موضوعة للتعظيم دالّة عَلَيْهِ، والتعظيم حَسنٌ فِي نفسه.

وَفِي التقويم[(١)]: والتعظيم حسن فِي نفسه فِي حقّ المُعظّم، ألاَ ترَى أَنَّ مَن عظم غيره كيف يُستَحسن إِلَّا أَنْ يَكُوْن التعظيم فِي غَير حينه كالصّلاة فِي الأوقات المكروهة أَو فِي غير حاله وَالمراد حال المعظّم كصلاة المحدث والحائِض وَالنفساء وحامل النجاسة وفاقد النيّة وفاقد ستر العورة وغير ذَلِكَ مما فُقِد شرطها فإنه يشوبها القبح بسبب ذَلِكَ العارض، وَإِنَّمَا قدّمنا الأفعال على الأقوال وإن كَانَ أَوّلُ مَا فرض فِي الصَّلَاة مِن الأقوال وَهي التحريمة لِما أَنَّ الأفعال أدخل فِي ماهية الصَّلَاة مِن الأقوال بدليل وجوب الصَّلَاة على من قدر على الأفعال دون الأقوال وعَدم وجوبها فِي عكسه وَإِذَا تحقّق مَا ذكرناه ثبت أَنَّ الصَّلَاة حسنة فِي نفسها لكنها تحتمل سقوط وَصف الحُسن كما مرّ فكانت فِي صفة الحسن دون التصديق وَإِنَّمَا نظير

(١) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٤٤).

والقسم الثالث الزكاةُ والصومُ والحجُّ فإنّ الصومَ صارَ حسنًا لمعنى قهرِ النفسِ، والزكاةُ لمعنى حاجةِ الفقير، والحجُّ لمعنى شرفِ المكان، إلا أنّ هذه الوسائطَ غيرُ مستحقٍّ لأنفسِها؛

الإقرار مِن حيث إنَّ الإقرار يقبل سقوط وصف الحسن عنه، وَلِهَذَا سقطت الصَّلَاة بأعذار كثيرة كالحيض وَالنفاس وَالجنون وَالإغماء والعته كما أَنَّ الإقرار يسقط بعذر الإكراه إِلَّا أَنَّ الصَّلَاة لَيْسَت بركن للإيمان عندنَا فِي جميع الأحوال حَتَّى إِنَّ فوتها أَو تفويتها مع الاختيار لَا يدّل على فوات الإيمان إذا كَانَ اعتقاد فرضيّتها موجوداً بخلاف الإقرار فَإِنَّ فيهِ دلالةً على التصديق وجوداً وعدماً، والصّلاة لَيْسَت تدّل على ذَلِكَ إِلَّا إذا أتى بِهَا على هيأة مخصوصة كما إذا صلّى الكافر بجماعة المسلمين فإنه يُحكم بإسلامه عندنَا[1].

قَالَ رَحمه الله: (والقسم الثالث الزكاة وَالصّوم والحج) إلى قوله: (حَتَّى شرطنا لها أهليّة كاملة)

أقول: القِسم الثالث مِن النوع الأوّل هو مَا التحق بالواسطة بِمَا حسُن لمعنى فِي نفسه وشابَه لِما حَسُن لمعنى فِي غيره كالزكاة والصّوم والحج فَإِنَّ الصّوم صار حسناً لمعنى قهر عدو الله تعالى وهو النفس الَّتِي هِيَ أعدى عدوّك الَّتِي بين جَنبيك قَالَ ﷺ حكايةً عَن الله عزّ وعلا أَنَّهُ قَالَ لداوود عَلَيْهِ السلام: يا داوود عادِ نفسك فَإِنَّهَا انتصَبت لمعاداتي[2].

وَلِهَذَا كَانَ الجهاد مَع النفس أقوى مِن الجهاد مَع الكافر وَالهجرة مِنْهَا أشدّ مِن الهجرة مِن الوطن / ج:٩٩/ وَلِذَلِكَ قَالَ ﷺ لَمّا رجع عَن بعض غزواته: رجعْنا مِن الجهادِ الأصغرِ إِلَى

(١) بل حكى محمد بن الحسن -ولم يحك خلافًا- أنه يحكم بإسلامه إن صلى في مسجد ولو منفردًا. ينظر: مختصر اختلاف العلماء (١/ ٢٤٧، ٣٢٠)، التجريد للقدوري (٢/ ٨٤٩-٨٥١)، أصول السرخسي (١/ ٦١).

(٢) لم أقف عليه فيما بين يدي من كتب الأثر، وقد حكاه البخاري في كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ١٨٧).

لأنّ النفس ليست بجانيةٍ في صفتِها، والفقيرُ ليس بمستحقٍّ لنفسِه فصار هذا كالقسم الثاني عبادةً خالصةً لله حتى شرطْنا لها أهليةً كاملةً،

الجهادِ الأكبرِ[١].

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ الصوم حسناً لمعنى فِي غيره لَا فِي نفسه؛ لِأَنَّهُ كَفُّ النفس الشهوى عَن شهوة الفرج والبطن، ومنعُ نعم الله تعالى عَن مملوكه وإلحاق الضرر بِهَا، وهو حرام شرعاً حَتَّى لَا يجوز للمرء أَنْ يجرح نفسه ويقطع يدهُ، والزكاة تمليك جزء مِن النصاب الحول للفقير الَّذِي لَا يَكُوْن هاشمياً وَلَا مولاه، وَعَلَى سبيل الكفاية والمعونة بأمر الله تعالى، ولا يتم هَذَا العمل عملاً لله تعالى إِلَّا بواسطة الفقير المحتاج، فَكَانَت حسنةً لمعنى فِي غيرها، أمّا كونها حسنة فلأنّها عبادة وحُسن العبادة إِنَّمَا عُرف بالشرع؛ لِأَنَّ الزكاة مِن حيث إنها إنفاع يستوي فيهَا الغنيّ والفقير والوالد والولد وغير ذَلِكَ بَل الأولى الإنفاع فِي حق الوالد والولد، وأمّا كونها لمعنى فِي غيرها فلأنَّ حسنها إِنَّمَا هو لدفع حاجة الفقير وإيصال الكفاية إِلَيهِ، وليست بحسنة لمعنى فِي نفسها؛ لِأَنَّهَا إزالة المال وَإِنَّهَا لَيسَت بحسنة فِي نفسها، وَإِنَّمَا قلنا: إِنَّ الزكاة هِيَ تمليك جزء مِن النصاب إِلَى آخره لِأَنَّهَا وُصفت بالوجوب الَّذِي هو مِن صفات الفعل، وَقِيْلَ: هِيَ اسم للمال المؤدّى إِلَى الفقير؛ لِأَنَّهُ تعالى أمر بإيتاء الزكاة، وإيتاء الإيتاء مُحال.

والحج صار حسناً بواسطة زيارة البقعة المُشرّفة على سائِر البقاع وتعظيم المكان الشريف المنسوب إِلَى الله تعالى زادهُ الله شرفاً فَكَانَ حسناً لمعنى فِي غيره لَا فِي نفسه؛ إِذ هو فِي نفسه مشي وسير، وَذَلِكَ لَيسَ بحسن فِي نفسه لَكِن هَذِهِ الوسائط الَّتِي ذكرناها غير مُستحقة لنفسها مَا ذكرنا مِن المعاني؛ لِأَنَّ النفس لَيسَت بجانيةٍ فِي صفتها وهي العداوة؛ إِذ لَا جناية

(١) الزهد الكبير للبيهقي (ص: ١٦٥)، برقم (٣٧٣)، عن جابرٍ رضي اللهَّ عنه قال: قدمَ على رسولِ الله ﷺ قومٌ غزاةٌ، فقال ﷺ: قدِمتُم خيرَ مَقْدَم منَ الجهادِ الأصغرِ إلى الجهادِ الأكبرِ. قالوا: وما الجهادُ الأكبرُ؟ قال: مُجاهدَةُ العبدِ هواهُ. هذا إسنادٌ ضعيفٌ.

مِنْهَا وَلَا صنع لها فِي اتصافها بتلك الصفة، والفقير لَيْسَ بمُستحق عبادة فَلَا يستحق الزكاة، والبيت لَيْسَ بمستحق لنفسه شرفاً؛ إِذ شرفهُ بجعل الله تعالى إياهُ مُشرفاً لَا بذاته وَلِهَذَا قيل:

مَـــا أنـــتِ يـــا مكـــةُ إِلَّا وادي   شـــرّفكِ اللـــهُ علـــى البـــلادِ[1]

وَإِنَّمَا هَذِهِ الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى؛ إِذ احتياج الفقير إِلَى الكفاية بخلق الله تعالى إياهُ على هَذِهِ الصفة لَا بصنعٍ باشرَه بنفسه، وَكَذَا كونُ النفس أمّارة بالسوء لخلق الله تعالى إياها كَذَلِكَ لَا لكونها جانية باختيارها، وَكَذَا شرف البيت بخلق الله تعالى كما مر، وَإِذَا كَانَت ثابتة بخلقه تعالى لَا بصنعٍ باشرَه العبد كَانَت مضافةً إليه سبحانه وتعالى، ولم يبق للواسطة عبرة حُكماً، فصار مَا ذكرناه مِن الأقسام عبادةً خالصةً لله تعالى كالقسم الثاني وهو الصلاة حَتَّى شرطنا للأقسام المذكورة أهلية كاملةً، وهي إِنَّمَا تتحقق بالفعل والبلوغ، حَتَّى تجب على الصبي والمجنون كالصلاة، وَإِنَّمَا شرطت الأهليّة الكاملة فِي العبادة الخالصة لله تعالى لَا فِي غيرها؛ لِأَنَّ الله تعالى غنيٌّ عَن العالمين، والعبادة إِنَّمَا هِيَ ابتلاء، وَذَلِكَ لَا يَكُوْنُ إِلَّا بِكمال الأهليّة، وأمّا العباد فإنّهم محتاجون إِلَى حقوقهم فَلَا يشترط لها الأهليّة الكاملة، بَل يجب عَلَيْهِم عند وجود سببها؛ لِأَنَّ وجوبَ ذلكَ لَمْ يكن ابتلاءً بَل إحياءً لحقوقهم وجبراً لِمَا انتقصَ مِن حاجاتهم.

فَإِنْ قيل: لِمَ لَمْ تجعل القبلة واسطةً للصّلاة وإن كَانَت بخلق الله تعالى كما جعلت حاجة الفقير واسطة بالزكاة وإن كَانَت بخلقه تعالى إياها؟ قلنا: جهةُ القبلة لَا تصلحُ واسطةً للصلاة؛ لِأَنَّ الواسطة هنا اسمٌ لشيء خارج عَن الفعل ويتوقف حُسنُ الفعلِ على وجوده؛ إِذ الواسطةُ إِنَّمَا تكون بين الشيئين، والزكاة وأمثالها قَد تنفصلُ عَن وسائطها، ولكن يتوقف حُسنها على وجود هَذِهِ الوسائط، فأمّا الصَّلَاة فَلَا يُمكن فصلها عَن جهة مُنكّرة ولكن الشارع عيّن الجهة المنكرة بالجهة المُعيّنة وهي الكعبة فصار الجهة كأنها داخلة فِي ماهيّة الصَّلَاة

(١) من الرجز، ولم أقف على قائله سوى البخاري الذي قال: قال واحد من الصحابة. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ١٨٧).

فلم تُعتبر واسطة كما اعتُبرت فِي غيرها، وَلِأَنَّ دفع المال لَيْسَ بعبادة فِي نفسه ولكن حاجة الفقير جعلتها عبادة، وَكَذَلِكَ الصوم والحج حيث جعلت الواسطة مَا لَيْسَ بحسنة حسنة فتُعتبر واسطة، فأمّا المقصود مِن الصَّلَاة هو الله تعالى وتعظيمه، وتعظيم مِن هو مُستحق التعظيم حسن فِي نفسه فلم تجعل الجهة مَا لَيْسَ بحسنة حسنة، فلم تكن الواسطة منظوراً إليها لِما أَنَّ المقصود وهو حُسن العبادة حاصل بدونها فلم يُعتبر واسطة، وَلِهَذَا تبقى الصَّلَاة فعلاً صالحة للتعظيم عند عدم الجهة الُمعينة عند اشتباه القبلة بخلاف الزكاة وأمثالها، فَإِنَّهَا لَمْ تبقَ حسنةً عند عَدم وسائطها المحسنةِ وَلَو كَانَت الجِهةُ المعينة هِيَ المحسنة لَما كَانَت حسنةً عند عدمها.

فَإِنْ قيل: لَمَّا كَانَت النَّفس لَيْسَت بِجانية فِي صفتها وهي مَخلوقة كَذَلِكَ كالإحراق للنّار وَالتبريدِ للماء فَلماذا لَزِمَ قهرها بالصّوم؟ قلنا: لَمَّا كَانَت عدوّاً لله تعالى كَانَ الاجتنابُ عَن مُناها وأذَاها وَاجباً، وَذَلِكَ بِقهرِها بِسَبب مَنعِها عَن مُشتهياتِها، كما وَجَبَ الاجتنابُ عَن أذىٰ النّار المُحرقة صِيانَةً للنفس وإن كَانَت النّارُ مَجبولَةً عَلَىٰ الإحراقِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ وجب الاجتناب عَن أذى النّفس بقهرها لتَحوزَ بِذَلِكَ الأجرَ الجزيل كما قَالَ عزّ سُلطانه: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠ - ٤١]، وحكم هذين القسمين وهما الصَّلَاة والملحقُ لها واحدٌ، وهو أَنَّ الواجبَ بالأمر لَا يسقطُ مَا وجب به إِلَّا بالأداء أَو بإسقاط مِن الآمر، وَقِيلَ: حكمها واحد وهو أَنَّ الوجوب مَتَى ثبت لَا يسقط إِلَّا بفعل الواجب وهو أداؤه، أَو باعتراض مَا يُسقط الواجب بعينه كالجنون والعته والإغماء فِي حَقّ الصَّلَاة، وَلَا يسقط بسقوط غيره؛ لِأَنَّهُ وجب لحسنه وحسنُه لعينه أَمّا بواسطة أَو بغيرها لَا لغيره فَلَا ينتفي بانتفاء الغير بِخلاف مَا حَسُنَ لغيره فإنه يسقط بسقوط ذَلِكَ الغير، وَهَذَا القول على مذهب القاضي الإِمَام أَبِي زيد الدبوسي سقى الله ثراه، فَإِنَّ عنده أَنَّ كل الأحكام والعبادات واجبة على الصبيان والمجانين والحُيّض ونحوهم؛ لقيام الذمّة وصحة الأسباب، ثمّ يسقط بعذر الحرج(١)، لاَ على القول المرجوع إِلَيهِ للمصنّف

(١) ينظر تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٤١٧ - ٤١٨).

أما الضربُ الأولُ من القسم الثاني فمثلُ السعيِ إلى الجمعة ليس بفرضٍ مقصودٍ، إنّما حسنَ لإقامةِ الجمعةِ؛ لأنّ العبدَ يتمكّنُ بِهِ من إقامةِ الجمعة، وقد لا يتأدّى به الجمعة، وكذلكَ الوضوءُ عندنا من حيثُ هو فعلٌ يفيدُ الطهارةَ للبدنِ ليسَ بعبادةٍ مقصودةٍ؛ لأنّه في نفسِه تبردٌ وتطهرٌ،

ومتابعيه برّدَ الله مَضجعهم، فَإِنَّهَا لَا تجب العبادات عَلَيْهِم أصلا[(١)].

وَقِيلَ: المراد بِمَا قيل هو أَنَّ اعتراض الحيض والنّفاس والموت فِي وقت الصَّلَاة يُسقط الواجبَ بالأمر؛ لِأَنَّ نفس الوجوب يتعلق بوجود جزء مِن الوقت، ثُمَّ يسقطه اعتراضُ هَذِهِ العوارض [فِي الوقت][(٢)] وحينئذٍ يصح القول المذكور على المذهبين.

قَالَ رحمه الله: **(وأمّا الضرب الأوّل مِن القسم الثاني فمثل السّعي إِلَىٰ الجمعة)** إِلَى قوله: **(فِي الضوء)**

أقول: النوع الثاني وهو مَا حَسُن لمعنًى فِي غيره ينقسم على ثلاثة أقسام، الأوّل مِنْهَا مثل السعي إلى الجمعة فإنه لَيْسَ بحسن فِي نفسه؛ لِأَنَّهُ مشيٌ فَلَا يكون حسناً لعينه وَلَا فرضاً مقصوداً، وَإِنَّمَا حسُن لإقامة الجمعة؛ إذ العبد يتمكن به مِن إقامة الجمعة الَّتِي هِيَ حسنة ومقصودة بنفسها، وَلَا تصير الجمعة مُؤدّاةً بالسَعي، بل بفعل مقصود بعد السعي، وهو إقامة الجمعة، ولذلك لَا يسقط وجوده إذا لَمْ يحصل المقصود به حتَّى إذا حمله إنسان إِلَىٰ موضع مكرهاً بعد السعي قبل أداء الجمعة، ثُمَّ خلّيَ عَنهُ كَانَ السعي واجباً عَلَيهِ، وَإِذَا حصل المقصود بدونِ السعي بِأَنْ حُمِلَ مُكرهاً إِلَىٰ الجامع حَتَّىٰ صلّىٰ الجمعةَ يسقط اعتبارًا للسعي وَلَا يتمكن نقصان بانعدامه فيما هو المقصود، وَلِذَلِكَ سقط السعي إِذا سقطت الجمعة لمرضٍ أو سفرٍ، بخلاف الجهاد حيثُ يتأدّىٰ المقصود الَّذِي هو إعلاء كلمة الله تَعَالَىٰ بالجهاد نفسه،

---

(١) ممن قال به شمس الأئمة. ينظر أصول السرخسي (٢/ ٣٣٥).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

لكنْ إنّما حسنَ لأنه يرادُ به إقامةُ الصلاة، ولا تتأدّى به الصلاةُ بحالٍ ويسقطُ بسقوطِها، وتستغني عن صفةِ القربةِ في الوضوءِ حتى يصبحَ بغيرِ نيةٍ عندَنا، ومن حيثُ جعلُ الوضوء في الشرعِ قربةً يرادُ بها ثوابُ الآخرةِ كسائر القُرَبِ لا يتأدّى بغير نيّةٍ، إلا أنّ الصلاةَ تستغني عن هذا الوصف في الوضوء.

وَكَذَلِكَ الوضوء مِن حيث إِنَّهُ فعلٌ يفيد طهارة البدن لَيْسَ بعبادةٍ مقصودةٍ، وفي بعض النسخ: ليست عبادة مقصودة، أنّثَ نظراً إِلَىٰ الخبر وهو عبادةٌ كقوله: مَن كَانَت أمك[1]، وَإِنَّمَا قلنا: إنَّ الوضوء لَيْسَ بعبادة مقصودة [وفي بعض النسخ لَيْسَ عبادة مقصودة][2] لِأَنَّهُ فِي نفسه تبرّدٌ وتطهّرٌ، وَلِهَذَا يصح بِدُوْنِ النيّة عندنَا، ويصح بِمَن لَيْسَ بأهل للعبادة كالكافر فَلَا يكون حسناً لنفسه، وَإِنَّمَا حسُن لغيره وهو التمكن به مِن أداء الصَّلَاة إِذ هو مُفتاحها وَلَا تتأدىٰ الصَّلَاة به أي: بالوضوء بحال؛ إِذ لَا يسقط فرض الصَّلَاة لمجرد الوضوء، ويسقط الوضوء بسقوط الصَّلَاة ويحصل المعنىٰ الَّذِي صار به حسناً بعده فَكَانَ حكمه كحكم السّعي، إِلَّا أَنَّ مَع عدم السّعي يتم أداء الجمعة ومع عدم الوضوء لَا يجوز أداء الصَّلَاة؛ إِذ مِن شرط جوازها الطّهارة عَن الحدث وتستغني الصَّلَاة عَن صفة القربة فِي الوضوء حَتَّىٰ يصح الوضوء بِدُوْنِ النيّة عِندنا، وَلَو لَمْ تستغن الصَّلَاة عَن الوضوء المنوي لَمَا صحّ الوضوء بِدُوْنِ النيّة، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمْ يُشرع الوضوء مقصوداً وَإِنَّمَا شرع مفتاحاً للصّلاة، وكونه مفتاحاً لها لَا يحتاج إِلَىٰ النيّة؛ لوقوعه طهارةً باستعمال المطهر / س:٥٨/ وكونُ الصَّلَاة مستغنيةً عَن صفة القربة فِي الوضوء دليل عَلَىٰ أَنَّ الوضوء لَيْسَ بحسن فِي نفسه؛ إِذ أدنىٰ مراتب ذَلِكَ أَنَّ يكون قربة وَإِنَّمَا يكون الوضوء قربةً يُراد بِهَا ثواب الآخرة كسائر القرب بالنيّة، لَكِن الصَّلَاة

---

(١) حيث أنث «كانت» مراعاة لمعنى «من» لا للفظها، جاء في الكتاب لسيبويه (١/ ٥١) ما نصه: ومن يقول من العرب: ما جاءت حاجتك، كثير، كما يقول: من كانت أمك. ولم يقولوا: ما جاء حاجتك، كما قالوا: من كان أمك، لأنه بمنزلة المثل فألزموه التاء.

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من س.

والضربُ الثاني الجهادُ وصلاةُ الجنازة إنّما صارا حسَنينِ لمعنى كفرِ الكافرِ وإسلامِ الميت، وذلك معنًى منفصلٌ عن الجهاد والصلاة، حتى إنّ الكفارَ إنْ أسلموا لم يبقَ الجهادُ مشروعًا إنْ تُصوِّرَ،

تستغني عن هَذَا الوصف في الوضوء وهو كونه منوياً لِمَا ذكرنا أن الوضوء الغير منوي يقع مفتاحاً للصّلاة.

قَالَ رحمه الله: (والضرب الثاني والجهادُ) إِلَىٰ قوله: (كَانَ شبيهاً بالقسم الأوّل)

أقول: القسم الثاني مما حسن /ج:١٠٠/ لغيره هو الجهاد وصلاة الجنائز وإقامة الحدود فَإِنَّ الجهاد لَا حسن له فِي نفسه لِمَا فيهِ مِن إفساد بنيان الرّب تَعَالَىٰ وهو الآدميّ المكرّم المُعَدّ لمعرفته سبحانه وتعالىٰ ولكونه سعياً فِي الأرض بالفساد وتخريباً للبلاد وأنّه حرام؛ لترتيب الشارع عَلَيْهِ الجزاء. قَالَ تَعَالَىٰ:

﴿فَأَكۡثَرُوا فِيهَا الۡفَسَادَ فَصَبَّ عَلَيۡهِمۡ رَبُّكَ سَوۡطَ عَذَابٍ﴾ [الفجر: ١٢-١٣]، فلم يكن حسنًا لمعنىٰ فِي نفسه، وَإِنَّمَا صار حسنًا لمعنىٰ فِي غيره وهو إعلاء كلمة الله تَعَالَىٰ وقهر الكفرة الَّتِي وجد مِنْهم القصد الى محاربة المسلمين كما هو مذهبنا(١)، أو الكفر نفسه كما هو مذهب الشَّافِعِي رحمه الله(٢)، وهو فعل مضاف الى اختيار العبيد فيكون الواسطة مضافة إليهم، والمعنىٰ الَّذِي شرع لأجله الجهاد وهو مَا مرّ ذكره منفصلٌ عَن الجهاد، وَلِهَذَا لَو أسلمت الكفار بأسرهم لَمْ يبقَ الجهاد مشروعاً إنْ تُصوّر ذلك؛ لانتفاء المعنىٰ الَّذِي شُرِعَ الجهاد

(١) ينظر: ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ١٨٢)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٧/ ٢٣٧)، الهداية في شرح بداية المبتدي (٤/ ٤٤٤)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (٣/ ٢٨٤)، فتح القدير للكمال ابن الهمام (٥/ ٤٥٣). ونسبه الشيخ البوطي رحمه الله إلى المالكية والحنابلة في كتابه الجهاد في الإسلام (ص ٩٤) ولم أقف لهم على تصريح أو تلميح بذلك سوى ما ذكره ابن تيمية رحمه الله في مجموع الفتاوى (٢٨/ ٣٥٤).

(٢) ينظر المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي (٣/ ٢٧٨).

لكنّه خلافُ الخبرِ، وإذا صارَ حقُّ المسلمِ مقضيًا بصلاةِ البعضِ سقطَ عن الباقين، ولما كان المقصودُ يتأدّى بالمأمورِ به بعينِه كان شبيهًا بالقسم الأول،

لأجله وهو القصد لَا المحاربة مِن الكفرة أَو الكفر نفسه، لَكِنه خلاف الخبر وهو قوله ﷺ: لَا يزالُ ناسٌ مِن أمتي ظاهرين حَتَّىٰ يأتيَهم أمرُ الله وهم ظاهرون.

رواه المغيرةُ بنُ شعبةَ رَضِيَ الله عنه واتفق البخاري ومسلم عَلَىٰ صحته[1].

وقوله: لَا يزالُ أهلُ الغربِ ظاهرين عَلَىٰ الحَقّ حَتَّىٰ تقومَ السّاعةُ.

رواه سعد بن أَبِي وقاص رَضِيَ الله عنه، وأخرجه مسلم[2].

قَالَ معاذ رَضِيَ الله عنه: هم أهل مصر، وقيل: هم أهل الشام[3]، وقوله: الجهادُ ماضٍ منذُ أنْ بعثني اللهُ تعالى إلى أَنْ يقاتلَ آخرُ أمتي الدجالَ[4].

وقوله: الجهادُ ماض إلى أنْ تقومَ السّاعةُ[5].

وَكَذَا صلاةُ الجنائز لَيْسَت بحسنة لمعنًى فِي نفسها، وَإِنَّما صارت حسنةً لمعنًى فِي غيرها وهو إسلام الميت، وَلِهَذَا قبحت الصَّلَاة عَلَىٰ المنافق والكافر قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ [التوبة: ٨٤]، والإسلام معنًى غيرُ الصَّلَاة وأنّه مضاف إِلَىٰ كسب العبد

---

(١) صحيح البخاري (٤/ ٢٠٧)، كتاب المناقب، برقم (٣٦٤٠)، وبنحوه من حديث جابر في صحيح مسلم (١/ ١٣٧)، برقم (١٥٦).

(٢) صحيح مسلم (٣/ ١٥٢٥)، كتاب الإمارة- صحيح مسلم (٣/ ١٥٢٣) ٥٣ - باب قوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم»، برقم (١٩٢٥).

(٣) الذي وقفت عليه أن الذي قال: إنهم بالشام هو معاذ رضي الله عنه، ولم أقف على أنه قال مصر، وإن كانت مذكورة. ينظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم (٦/ ٣٤٨)، شرح السيوطي على مسلم (٤/ ٥١٤).

(٤) جزء من حديث رواه أبو داود. سنن أبي داود (٣/ ١٨)، برقم (٢٥٣٢).

(٥) المعجم الأوسط (٥/ ٩٥)، برقم (٤٧٧٥)، بلفظ: ... والجهاد ماض إلى يوم القيامة...إلخ.

واختياره، وَإِذَا صار حقُّ المسلم مقتضياً بِأَنْ صلىٰ عَلَيْهِ بعض المسلمين سقط الفرض عَن الباقين؛ لِأَنَّ المحسِّن لصلاة الجنازة وهو قضاءُ حق الميت المسلم قد صار مقضياً، وَهَذَا دليل عَلَىٰ أنّ حسن صلاة الجنازة لمعنًى في غيرها، ثُمَّ لَمَّا كَانَ المقصود مِن الجهاد وصلاة الجنائز وهو إعلاء كلمة الله تَعَالَىٰ وقهرُ الكفرة وقضاء حق الميت المسلم يتأدّىٰ بالمأمور به بعينه وهو الجهاد ونفس الصَّلَاة عَلَىٰ الميت المسلم كَانَ القسم الثاني وهو الجهاد والصلاة عَلَىٰ الميت المسلم ونحوه شبيهاً بالقسم الاوّل مِن النوع الأوّل وهو الَّذِي حسن لمعنىٰ فِي نفسه كالإيمان والصلاة، ولكنّه غيرُ ملحق به؛ لكون هَذِهِ الوسائط باختيار العبد فصارت معتبرةً فِي حقه فكَانَ المأمور به باعتبار تِلْكَ الواسطة حسناً لمعنىٰ فِي غيره لتحقق المغايرة بين فعل المأمور به وبين تِلْكَ الواسطة، بخلاف الضرب الثالث مِن القسم الأول فَإِنَّ الوسائط فيِهِ ثابتة بخلق الله تَعَالَىٰ لَا اختيارَ للعبد فيهَا كما سبق تقريره، فصارت مضافة إِلَىٰ الله تَعَالَىٰ فلم تعتبر تِلْكَ الوسائط أصلاً فِي حق العبد.

فَإِنْ قِيلَ: مِن أين وقع التأثير للاختيار فِي اعتبار الفعل حَتَّىٰ جعلت الواسطة واسطةً؟ قلنا: لِأَنَّ بالاختيار يوجد الفعل باعتباره قصدًا، وعند عدم الاختيار إِنَّمَا يوجد الفعل فِي ضمن شيءٍ آخر والشيء إذا ثبت فِي ضمن شيءٍ يعطىٰ له حكم المتضمِّن لقوته، لَا حكم المتضمَّن لضعفه، وَلِذَلِكَ انتقل فعل المكرَه إِلَىٰ مكرِه فِي اتلاف المال ويجعل كأنّه لَا فعل مِن المكرَه أصلاً، وفُرق فِي شرب الخمر بين المكره والمختار فِي الطاعة والمعصية وَذَلِكَ دليل عَلَىٰ مَا قلنا، وَلِأَنَّ فعل المختار قد يقع واسطةً فِي قطع الضمان عَن الفاعل وَلَا يقع فعل غير المختار واسطةً وَذَلِكَ باعتبار الاختيار وعدمه كما فِي حل قيد العبد وإباقه وشقّ الدهن وسيلانه فَكَذَلِكَ هنا تعتبر الواسطة واسطةً باعتبار الاختيار، وَلَا تعتبر واسطةً باعتبار عدم الاختيار.

فَإِنْ قيل: كيف وُجد الاختيار فِي صلاة الميت مِن الغير وهو الميت، وَلَا اختيار له أصلاً؟

وأمّا الضربُ الثالثُ فيختصُّ بالأداءِ دونَ القضاء، وذلكَ عبارةٌ عن القدرةِ التي يتمكّنُ بها العبدُ من أداءِ ما لزمَه، وذلكَ شرطُ الأداءِ دونَ الوجوبِ، وأصلُ ذلك قولِ الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]،

قلنا: المراد مِن اختيار الغير فِي صلاة الميت هو[1] إسلام الميت حال حياته، وهو المعنىٰ المُحسِّن لصلاة الميت، أَلَا ترىٰ كيف قبحت الصَّلَاة ونهي عنها عند عدم ذَٰلِكَ المعنىٰ وهو الصَّلَاة عَلَىٰ الكافر والمنافق، فعُلم بِهَٰذَا أَنَّ حُسْنَ الصَّلَاة عَلَىٰ الميت لإسلامه وَذَٰلِكَ معنىٰ فِي غير الصَّلَاة مضاف إِلَىٰ اختيار كَانَ مِن العبد قبل موته، وَكَذَا إقامة الحدود لَيْسَت بحسنةٍ لمعنىٰ فِي نفسها لِأَنَّهَا إيذاءٌ وإيلامٌ، وَإِنَّمَا حسنت لمعنىٰ فِي غيرها وهو الزجرُ عَن المعاصي المفضية إِلَىٰ فساد العالم وتحقيقُ صيانة النفس والعرض والنسب والمال وتلك المعاصي مضافةٌ إِلَىٰ كسب العاصي واختياره.

قَالَ رحمه الله: **(الضرب الثالث فمختص بالأداء دون القضاء)** إِلَىٰ قوله: **(عندنَا)**

أقول: القِسمُ الثالثُ مما حَسُنَ لِمعنًى فِي غيرِه هو الَّذِي جَمَع بين الحسنين كالصَّلاةِ فَإِنَّهَا جَمَعت بين حُسنٍ فِي عَينها وهو التعظيمُ لله تَعَالَىٰ والتعظيمُ حسنٌ[2] لعينه وبينَ حُسنٍ فِي شرطها وهو القُدرةُ الممكنَةُ؛ لِكونها مأموراً بِهَا، وَالمَأمور به إِنَّمَا يصحُ إذا كَانَ مَقدوراً للمخاطب تَحقيقًا للابتلاءِ، وَيؤيدُ ذَٰلِكَ قوله عزّ وعلا: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] فَصارَت الصَّلَاة حسنةً لِغيرِها؛ لِأَنَّهَا لَا تَصيرُ مَأموراً بِهَا إِلَّا عند القدرَةِ مِن المُخاطب بعد ما كَانَت حسنةً لِعَينها فاتّصفَت بهذين الوَصفينِ لِكونِ الجهة مُختلفةً كما مرّ، وَإِذَا تقرر ذَٰلِكَ فنقول: هَٰذَا القسمُ وهو مَا حَسُن لِحُسنٍ فِي شرطه إِنَّمَا هو مُختصٌ بالأداءِ دونَ القضاءِ، فَإِنَّهَا شرطٌ لِوجوبِ الأداء دون القضاء؛ لِأَنَّ

(١) في ج: وهو.

(٢) حسن: ساقطة من ج.

وهو نوعانِ مطلقٌ وكاملٌ فأمّا المطلقُ منه، فأدنى ما يتمكّنُ به المأمورُ من أداءِ ما لزِمَه بدنيًّا كان أو ماليًّا، وهذا فضلٌ ومنّةٌ من الله تعالى عندنا،

القضاءَ يبقىٰ واجِباً فِي ذمّةِ المُكلف دونَ ذَلِكَ، وَإِنَّمَا كَانَ كَذَلِكَ لِأَنَّ الأداء متى وجب على العَبدِ وَلم يَتمكنّ مِنهُ كَانَ ذَلِكَ تكليفاً [بما][(1)] لَيسَ فِي وسعه، وَإِنَّهُ مُنتفٍ بالنّص فتكون هَذِهِ القدرة شرطاً لوجوب الأداءِ، فَإِذَا وجبَ الأداءُ تحقق شرطه لَا مَحالة؛ إِذ المشروط لَا يتحققُ بِدُوْنِ شرطِهِ ثُمَّ لِبقاء الواجب لَا يَشترطُ بَقاءُ الشرط؛ لاستغنائِه عَن ذلِكَ كاستغناءِ بقاء النّكاح عَن بقاء الشهود حَتَّىٰ يَبقىٰ النّكاح وإِنْ لَمْ تبقَ الشهود، والقضاء بقاءُ الواجب بعينه فَلَا تُشترط هَذِهِ القدرة فيه وَكَذَا الوجوب لَا يتكرر فِي القضاء؛ إِذ هو الواجبُ الأول بقاءً لَا واجب آخر عَلَىٰ مَا عَلَيْهِ عامةُ المشايخ رحمهم الله كما مرّ، فَمهما وُجِدت القدرةُ لِوجوبِ الأداءِ لَا يحتاجُ إِلَىٰ قدرةٍ أخرىٰ؛ إِذَ الواجبُ الواحدُ إِنَّمَا يجب بِقدرةٍ واحدةٍ فعند فواتِها يَبقىٰ الواجِبُ بِدُوْنِ تِلكَ القدرة، وَلِأَنَّ العَجزَ فِي القَضاء إِنَّما جاءَ مِن جهةِ المكلّف حيث أَخَّرَ المَأمور به مَع القدرةِ عَلَىٰ الأداء فَلَا يسقُطُ المَأمورُ بَعد زوالِ القُدرةِ زَجراً له فَلَا يَحتاجُ البقاء إِلَىٰ الشرطِ.

فَإِنْ قيل: إذا فاتَتهُ صلواتٌ فِي حال الصحة وسلامَة الأعضاء ثُمَّ قضاها فِي حالة المَرضِ قاعِداً أَو مُومِئاً أَو مُضطجِعاً يَخرُجُ[(2)] عَن العُهدة، وَلَو كَانَت القُدرة فِي القَضاءِ غَيَر مَشروطة لَمَا كَانَ يخرُج عَن عهدةِ الأعلَى بالأدنى، وَحَيْثُ خَرج دلَّ أَنَّ القُدرة تُشترطُ فِي القضاءِ كاشتراطها فِي الأداءِ، قلنا: إِنَّهُ قَضاء كما وجب؛ لِأَنَّ الأداء يَحتاجُ إِلَىٰ القُدرة وَلَا يشترط فِي تِلكَ القُدرة إِلَّا إمكانُ الأداء، إِنْ كَانَ صحيحاً فَعَلَىٰ مَا يَستطيعُه مِن القيام وإِنْ كَانَ مَريضاً فَعلىٰ مَا يَقدرُ عَلَيْهِ مِن القُعود والإيماءِ، فظهرَ بِهَذَا أَنَّ قدرته عَلَىٰ القيام لَمْ تَكن شرطاً فِي الابتداءِ بَل شرط ذَلِكَ لكونه قادراً عَلَيْهِ لَا أَنَّ القيام مَشروطٌ فِي الصَّلَاة حَتَّىٰ لَو

(1) ما بين المعقوفتين في النسختين: لما.

(2) في ج: ويخرج.

كَانَ مَريضاً فِي الوَقتِ تُلزمُه الصَّلَاة عَلَىٰ مَا يَستطيعُه مِن القُعودِ وَغيره، فعلمَ أَنَّ الشرطَ هو مُطلقُ القُدرةِ لَا القُدرة المُكيفة، وَلَا يُقال: لَو لَمْ تكن القُدرةُ شرطاً للبقاءِ لَلزمَ تكليفُ مَا لَيسَ فِي الوسع وأنّه منفيٌّ بالنّص؛ لأنا نقول: إنَّ النّصَ يَنفي وجوبَ الأداء بِدُوْنِ القُدرة، ونحنُ نقول به، وَلَا يَتعرضُ للبقاءِ لكونه ساكتاً عنه.

أو نَقولُ: إنا لَمْ نقل بالتكليف ابتداءً، بَل نَقول ببقاءِ التكليف الَّذِي وجب بشرطه، وَإِنَّمَا بقي عَلَىٰ عهدته ذَلِكَ الواجبُ بسببِ تقصيره وإِنْ لَمْ يبقَ له قدرة، وَعدمُ بقاء القدرة لَو كَانَ مُسقطاً للواجب لكان ينبغي أَنْ يسقط الواجباتُ عَن ذمته بالموت؛ لِأَنَّهُ لَا عجز أقوىٰ مِن الموتِ وَقد ثبتت الواجبات فِي الذمّة بعد الموت فِي حقّ الإثم بالإجماع، فعُلِم أَنَّ العجز غيرُ مسقطٍ للواجب وإِنْ لَمْ تبقَ القُدرة، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ تشترط القُدرةُ فِي القَضاءِ وَإِنَّمَا يُشترطُ فيهِ إمكان تحقُّقِ الأداءِ فِي الجملة بِأَنْ يَكونَ فِي حيزِ الجواز عقلاً؛ [لا أَنْ][1] يَكون محالًا وَإِن كَانَ الغالِبُ عَدمَ القُدرةِ عَلَىٰ الأداء لما أَنَّهُ لَا يخرجُ عَن حَيز الإمكان وإِنْ نَدُر وجوده؛ لِأَنَّ وجود الشيء الممكن عَلَىٰ ثلاثة أنواع، أكثريّ الوجود كطلوع الشمس مِن مَشرِقها فِي الغد، وأندري الوجود كقطعِ مَسافَة شهرٍ فِي ساعةٍ واحدةٍ، ومَتساوي الوجود كدخولكَ فِي الغد دارَ صَديقي، وكلّ مِنْهَا غير خارج عَن الإمكان. كذا ذكَرَهُ الإِمَام بدر الدّين الكردريّ رحمه الله.

فثبت بِمَا قررناه أَنَّ القسم الثالث مختصٌّ بالأداء دون القضاء، وَذَلِكَ الَّذِي صار الحسن لعينه حسناً لأجله عبارةً عَن القُدرةِ الَّتِي يتمكن بِهَا المُكلّف مِن أداء مَا لزمه مِن غير ضيقٍ وَحرجٍ، وَذَلِكَ المَذكور هو شرطٌ لفعل الأداء وحقيقته دون نفس الوجوب الَّذِي هو لِشَغل الذمّة، فَإِنَّ شرطه وجوب السبب والأهلية دون القُدرة لعَدمِ الحاجة إليها لكون نفس الوجوب جبراً مِن الله /ج:١٠١/ سُبحانه وتعالىٰ مِن غيرِ صنعٍ منّا، ثُمَّ القُدرة الَّتِي هِيَ شرطُ الأداءِ هِيَ القُدرة المقارنةُ للفعل؛ إذ الفعلُ لَا يُتصورُ بدونها فَيتوقفُ الفعلُ عَلَيْهَا،

(١) ما بين المعقوفتين في ج: لأن.

فأمَّا كون الفعلِ مأموراً به فَلَا يتوقف عَلَىٰ تِلكَ القدرةِ، وَإِنَّمَا يَتوقفُ عَلَىٰ استطاعة الصّحة وهي صحة الأسباب وسلامة الآلات دون القدرة المقارنة، وهو مذهب أهل السُّنَّة والجماعة رضوانُ الله عَلَيْهِم أجمعين، فَإِنَّ صحة الخطاب والتكليف عندهُم تنبني عَلَىٰ سلامَة الآلات وَصحة الأسباب، لَا عَلَىٰ القدرة الحقيقية الَّتِي تقارن الفعل؛ إِذ لَو كَانَ كَذَلِكَ لَمَا كَانَ أحدٌ مَأموراً بالفعل قبل وجود الفعلِ؛ لِأَنَّ تقديم المشروط على الشرط يمتنع، وَإِنَّهُ لَا يَجوز؛ لِأَنَّ المكلّف مَأمورٌ بِالإيمان قبل حصول تِلكَ القُدرةِ بالإجماع، وَكَذَلِكَ مَن كَانَ مَأموراً بالطهارَةِ بالماءِ لا بدّ له مِن القُدرةِ عَلَىٰ تَحصيلِ الطهارةِ بالماءِ وَذَلِكَ لِسلامَةِ الآلاتِ وَصحةِ الأسبابِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَت القدرة الحقيقيَّةُ شَرطاً لوجود الفعل لَا لِكون الفعلِ مَأمورًا به /س:٥٩/ وهو المَعني بقوله: «وهو شرطُ الأداءِ دونَ الوجوبِ» أي: هو شرطٌ لتَحقق الأداء دون نفس الوجوب بِدليل وجوب الصَّلَاة عَلَىٰ النائم وَالمُغمىٰ عَلَيْهِ إذا أغمي دونَ يومٍ وَليلةٍ، ثُمَّ هذا الشرط وهو القدرة الَّتِي يتمكن بِهَا العَبد مِن أداءِ مَا لزِمَه نوعان، مطلقٌ أي: عَن قيد اليُسر، وكامل، أمَّا المُطلق فتُسمىٰ قدرةً ممكنة؛ لِأَنَّ التمكن مِن الفعلِ لَا يوجد إِلَّا عند وجود هَذِهِ القدرة، وهي أدنى مَا يُمكن به المَأمور مِن أداءِ مَا لزِمَه، بدنيًا كَانَ ما لزِمَه أَو مالياً، لَا مَا يَستفرِغُ به القُدرة[1]، «وَهَذَا فَضلٌ» أي: وَإعطاء هَذَا النوع مِن القُدرة وهو المُطلق «فضلٌ وَمنّةٌ مِن الله تَعَالَىٰ عندنَا»؛ لِأَنَّهُ لَا يجبُ عَلَىٰ الله تَعَالَىٰ البتة.

فَإِنْ قيل: إِنَّ نفسَ الأداء لَا يتحققُ بِدُوْنِ هَذِهِ القُدرة؛ إِذ الأمر بدونها تكليف مَا لَيْسَ فِي الوسع وأنّه منتفٍ بالنّص فاشتراط هَذِهِ القُدرة حينئذٍ يَكون عَدلاً لَا فضلاً فَكيف سماه فضلاً؟ قلنا[2]: إِنَّمَا سَماه فضلًا لِأَنَّهُ تَعَالَىٰ يعطي لِعباده مَا يُعطي لاَ عَن وجوبٍ عَلَيْهِ فَكَانَ فضلاً مِن هَذَا الوَجه، وَلَا تنافي بينَ العدلِ والفَضلِ عند اختلافِ الجِهة، فَكَانَ مَا أعطىٰ العبدَ مِن القدرة فضلاً مِنهُ حيث إِنَّهُ لَا يجب عَلَيهِ تَعَالَىٰ شيءٌ البَتة؛ لِمَا أَنَّ الأصلح عَلَىٰ الله تَعَالَىٰ لِعباده لَيْسَ بِواجبٍ عندنَا خلافاً للمُعتزلةِ، وَعدلاً وَحِكمةً مِن حيث إِنَّهُ لَا يَتأتىٰ الفعلُ مِن

(١) ينظر أصول السرخسي (١/ ٦٦- ٦٨).

(٢) القائل هو السغناقي. ينظر الكافي شرح البزودي (١/ ٤٧٤- ٤٧٥).

وهذا شرطٌ في أداءِ حكمِ كلِّ أمرٍ حتى أجمعوا أنّ الطهارةَ بالماءِ لا يجبُ على العاجز عنها ببدنِه، وعلى من عجزَ عنِ استعمالِه بنقصانٍ يحلُّ به أو بماءٍ له في الزيادةِ على ثَمَنِ مثلِه، وفي مرضٍ يزدادُ به،

العَبد بِدُوْنِ هَذِهِ القُدرةِ؛ إذ العاجزُ عَن الفعل لَا يَجوز تكليفه به، خلافاً للأشعري[(١)]، لَكِن المُصنّف رحمه الله حَسّنَ العبارة ليكون إشارةً إِلَىٰ مَذهبنا بِأَنَّ الله تَعَالَىٰ مُتَفَضلٌ بكل مَا أعطىٰ العبد مِن النِعَم[(٢)]، وَلَأِنَّ العدل إِنَّمَا يُسْتعمل فِي عقوبة الجاني بقدرِ جنايَته لاَ زائداً عَلَيْهِ، ولما كَانَ ذكرُ الفَضلِ يَختَصُ بِمذهبنا خلافاً للمُعتزلةِ قَالَ رحمه الله: «عندنَا».

قَالَ رحمه الله: (**وَهَذَا شرطٌ فِي أداء حكمِ كلِّ أمرٍ**) إِلَىٰ قوله (**بالإجماع**)

أقول: هَذَا النوعُ مِن القدرةِ وهو المطلق شرطٌ فِي أداء حُكم [كل][(٣)] أمرٍ، وَلِذَلِكَ أجمعوا عَلَىٰ أَنَّ الطهارة بالماء لَا تَجب عَلَىٰ العاجز عنها ببدنه، وَذَلِكَ إذا لَمْ يَجِدْ مَن يعينه فَإِنْ وجد معيناً حرًّا فَكَذَلِكَ عند أَبِي حنيفة رحمه الله حَتَّىٰ يَجوز له التيمم لِعجزه بِبدنه عَن الطهارة وَلَا يجب عَلَىٰ الحرّ إعانَته، وعندهما لَا يجوز له التيمم لقدرته على التَوضيء، أصلُه الأعمىٰ إذا وجد قائداً لَا يجب عَلَيْهِ الجمعة عنده خلافاً لهما، وإن وجد معيناً مَملوكاً فعندهُ يَجوز له التيمم فِي روايَة لكون المملوكِ بمنزلة بَدنه، وَلَا يَجوز له التيمم فِي رواية؛ لِأَنَّ المملوك يجب عَلَيْهِ إعانةُ مولاه، وعندهما لَا يجوز له التَيمم بالطّريق الأولى.

---

(١) لأنه لا يجب عليه شيء، ولا يقبح منه شيء؛ إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه، ثم ما لا يطاق مراتب منها ما هو جائز وواقع ومنها ما هو جائز غير واقع بالاستقراء. ينظر المواقف - الإيجي (٣/ ٢٩٠- ٢٩٤).

(٢) فكانت عبارة المصنف أحسن من عبارة الدبوسي في تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٨٨)، حيث قال: ... فجعل من شرط وجوب الأداء مكنة الصبر منه حكمة وعدلاً فقال: «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها»...إلخ. كما قال السغناقي في الكافي شرح البزودي (١/ ٤٧٥).

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من المتن.

وكذلك الصلاةُ لا يجبُ أداؤُها إلا بهذه القدرةِ والحجُّ لا يجبُ اداؤُه إلا بالزاد والراحلةِ؛ لأنّ تمكّنَ السفرِ المخصوصِ به لا يحصلُ بدونِها في الغالبِ، ولا يجبُ الزكاةُ إلا بقدرةٍ ماليّةٍ حتى إذا هلكَ النصابُ بعدَ الحولِ قبلَ التمكّنِ سقطَ الواجبُ بالإجماعِ،

وَكَذَا لَا تَجِبُ الطّهارة بالماء عَلَىٰ مَن عجز عَن استعماله إِلَّا بنقصانٍ يحل فِي نفسه كفوات العضو بِأَنْ اشتدّ مرضه أَو فِي مالِه بالزيادة عَلَىٰ ثمنِ مثله، وَذَلِكَ إذا كَانَ فِي موضع يكون ثمن ماء يتوضأ به درهم وَلَا يجده إِلَّا بدرهمين فإنه يتيم وإنْ كَانَ يجده بدرهم ونصف لَا يتيمم ويشتريه. كذا فِي المَبسوطِ(١).

وَقِيل فِي الجنابة بتحمّلِ درهم عَلَىٰ ثمنِ المِثل حَتَّىٰ لَو كَانَ المَاءُ الَّذِي يكفي للغسلِ ثمنه درهم ولكنْ لَا يباع إِلَّا بدرهمين لَا يَجوزُ التَيمم.

والمعتبر فِي قيمة الماء قيمته فِي أقرب المَواضع مِن الموضعِ الَّذِي عزّ وجود الماء فيهِ، وَكَذَا لَا تَجِبُ الطّهارةُ بالماءِ فِي مرضٍ يزداد بسبب استعماله.

وقوله: «وَفِي مرض» مَعطوف عَلَىٰ قوله: «فِي الزيّادة»، والحاصل أَنَّ الله تَعَالَىٰ كما نفى تكليفَ مَا لَيْسَ فِي الوسع بقوله تَعَالَىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] كَذَلِكَ نفىٰ الحرجَ بقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] فما يوجب الحرجَ فِي نفسه أَو ماله كَانَ منفياً، وَكَذَلِكَ أداء الصَّلَاة لَا يَجِبُ إِلَّا بِهَذِهِ القدرة وهي القُدرة الممكنة وَلِذَلِكَ كَانَ وجوبُ أدائها بحَسب مَا يَتمكن مِنْهُ المُصَلِّي قائماً أَو قاعداً أَو مومئاً، وَكَذَلِكَ مَن كَانَ مَأموراً بالفعل فِي زمان كالإيمان بالله تَعَالَىٰ فِي دار الدّنيا وكالأضحية فِي أيام العيد أَو فِي مكانٍ ذبح الهدايا فِي الحَرم لَا بدّ أَنْ يكون المَأمور قادِراً عَلَىٰ تَحصيلِ المَأمورِ به لِأَنَّ

---

(١) ينظر المبسوط للسرخسي (١/ ١١٢- ١١٥)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (١/ ١٤٨).

وهذا قال زُفَرُ في المرأةِ تَطهرُ من حيضِها أو نفاسِها أو الكافرِ يُسلمُ أو الصبيُّ يبلغُ في آخرِ الوقتِ أنْ لا صلاةَ عليهم إلا أنْ يُدركوا وقتًا صالحًا للأداءِ لِمَا قلنا،

تَكليف غير القادر لَيْسَ بحكمةٍ؛ إِذ التكليف ابتلاء، والابتلاء إِنَّمَا يحصل بِقدرةِ المُكلّفِ عَلَىٰ الإتيان والترك لِيُثابَ أَو يُعاقبَ، وَكَذَلك الحجّ لَا يَجِبُ أداؤه إِلَّا بِهَذِهِ القدرة وهي ملك الزاد والراحلة؛ لِأَنَّ التَمكُّن مِن السَفر المَخصوصِ بالحَجّ لَا يَحصُل بدونها فِي الغالِب، فَلِذَلِكَ كَانَت القُدرة المُمكنة فِي الحَجّ القدرة عَلَىٰ الزاد والراحلة، وَكَذَلِكَ الزكاة لَا تجبُ إِلَّا بالقُدرة وهي القُدرة المالية فإنه لَا يَتمكّن مِن العبادة الماليّة إِلَّا بملك المال، وَلِهَذَا تسقُط الزكاة عند هلاك النّصاب بعد الحَول قبل التمكن مِن الأداءِ بالإجماع، وأمّا بعد التمكن فكَذَلِكَ عندنَا خلافاً للشافعيّ رحمه الله[1]، وَهَذَا يُوضح مَا سَبَقَ أَنَّ الشرط هو أدنىٰ مَا يتمكن به المرء مِن أداء مَا لزِمَه بدنياً كَانَ أو مالياً وَهَذَا فِي المالي لأنه إذا ملك المال قبلَ التَمكن لَمْ يحصل له مِن القُدرة أدنىٰ مَا يتمكن به المَأمور مِن أداء مَا لزِمَه فَلِذَلِكَ سقط الواجب أي: لَمْ يجب عَلَيْهِ ما له عرضيةُ الوجوب، وَإِنَّمَا قلنا ذَلِكَ لِأَنَّ عندنَا لَا يجبُ الواجبُ إِلَّا عند وجود القدرة الممكنة وإنّها لَمْ تحصُل.

وَكَذَلِكَ عند الشَّافِعِي رحمه الله لَا تجبُ الزكاة إِلَّا بثلاث شرائط كمالُ النّصاب وحولان الحولُ والتَمكُنُ مِن الأداءِ. كذا فِي المَبسوطِ[2].

قَالَ رحمه الله: **(وَلِهَذَا قَالَ زفر فِي المَرأَةِ تَطهرُ مِن حَيضها أَو نَفاسِها)** إِلَىٰ قوله **(ثُمَّ بالعجز الحالي ينتقلُ إِلَىٰ التراب)**

---

(١) ينظر: تحفة الفقهاء (١/ ٣٠٦)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢/ ٢٢)، المجموع شرح المهذب (٥/ ٣٧٥). وقال المالكية: فإن تلف النصاب بعد الحول وقبل التمكن فلا زكاة عليه على المشهور. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة (١/ ٢١٥). وقال الحنابلة: الزكاة تجب بحلول الحول، سواء تمكن من الأداء أو لم يتمكن. المغني لابن قدامة (٢/ ٥٠٨).

(٢) المبسوط للسرخسي (٢/ ١٧٤).

لكنّ أصحابَنا استحسنوا بعدَ تمامِ الحيضِ أو دلالة انقطاعِه قبلَ تمامِه بإدراكِ وقتِ الغسلِ إنها تجبُ بإدراكِ جزءٍ يسيرٍ من الوقتِ يصلحُ للإحرامِ بها، وكذلك في سائرِ الفصول؛ لأنا نحتاجُ إلى سببِ الوجوبِ،

أقول: ولّما سبق مِن الأصلِ قَالَ زفر رحمه الله: إذا طهرَت المَرأة مِن حَيضِها أو نَفاسها أو أسلَم الكَافر أو بلغَ الصبيُّ أو أفاقَ المَجنون فِي آخر الوقتِ وَلم يبقَ مِن الوقتِ إِلَّا مَا يسع فيهِ التحريمة لَا غير أَنَّهُ لَا قضاءَ عَلَيْهِم إِلَّا أَنْ يدركوا وَقتاً يَتمكنونَ مِن أداءِ الفَرض فيما بَقي مِن الوقتِ؛ لِأَنَّ الشرط وهو التَّمكُن إِنَّما يَتحققُ به وَالقَضاء خلف عَن الأداء فَإِذَا لَمْ يَكن الأداءُ مَقدوراً لهم لَمْ يَثبت القَضاء كما لَو وُجدت هَذِهِ الأشياء بعد انقضاء الوقت[1]، لَكِن عُلماؤنا رحمة الله عَلَيْهِم استحسنوا أَنَّ الصَّلَاة تَجبُ بإدراكِ جزءٍ يسيرٍ مِن الوقتِ يَصلح للإحرام بالصلاةِ إذا طَهُرت الحائض بعد تمامِ الحَيضِ وهو العشرة، وَكَذَا إذا طهرت قَبلَ تَمامِ الحَيضِ لَكِن بَعد دلالة انقطاع الحيضِ بسبب إدراكِ مِقدارِ مِن الوقت يمكنها أَنْ تَغتسِلَ وتحرم للصّلاةِ؛ لكون الصَّلَاة صارت ديناً فِي ذمتها فِي هَذِهِ الحالةِ.

وَلَولا أَنَّهُ دلالة انقطاع الحيض لَمَا صارت ديناً فِي ذمتها كما فِي حالة الحَيض[2].

وذكر المصنف رحمه الله فِي كتاب حيض له مُفرد[3] أَنْ مَدة الاغتسال مِن الحيض إذا كَانَت أيامها دون العشرة.

ويتفرعُ عَن هَذَا الأصل مَسائِلُ، مِنْهَا أَنَّ الزوج إذا راجَعها فِي تِلكَ المُدّة فِي الحَيضة الأخيرة مِن العدّةِ يَصح، وَلَا يَجوز للزوج قربانُها فِي تِلكَ المدّة، وَإِذَا كَانَت أيامها عشرةً

(١) ينظر: مختصر اختلاف العلماء (١/ ٢٦٣)، أصول السرخسي (١/ ٦٧)، تحفة الفقهاء (١/ ٢٣٣).
(٢) ينظر: أصول السرخسي (١/ ٦٧)، تحفة الفقهاء (١/ ٢٣٣).
(٣) لم أقف على خبره.

وذلكَ جزءٌ من الوقتِ ونحتاجُ لوجوبِ الأداءِ إلى احتمالِ وجودِ القدرةِ لا إلى تحقّقِ القدرةِ وجودًا؛ لأنّ ذلكَ شرطُ حقيقةِ الأداء، فأمّا سابقًا عليه فلا؛ لأنّها لا تسبقُ الفعلَ إلا في الأسبابِ والآلات،

لَيسَ كَذَلِكَ حَتَّىٰ يجوز للزوج قربانها فِي المدّة وَلَا تصحُ الرّجعةُ[1].

قوله: «وَكَذَلِكَ فِي سَائِر الفصول» أي: فصل الصبيّ وفصل الكافِر وَفصلُ المُسافِر سبب الوجوبِ جزءٌ مِن الوقتِ؛ لأنّا نحتاج إِلَىٰ سَببِ أصلِ الوجوبِ وَذَلِكَ جزءٌ مِن الوقت الأداء[2] وَقد تحقق ذَلِكَ فِي حَقهم، وَإِذَا تحقق سَببُ الوجوبِ فِي حقهم والقُدرة الحقيقية لَيسَت شَرطاً لِوجوب القضاء بالاتفاقِ يَجبُ القضاء عَلَيهِم، وَمَا ذكر زفر رحمه الله مِن القُدرة شرطٌ لِتكليف الأداء فِي الوقت وهُم لَمْ يخَاطبوا بالأداءِ فِي الوقتِ لِعَدم القُدرةِ عَلَىٰ ذَلِكَ بِخلاف مَا إذا انقضىٰ الوقتُ ثُمَّ وجدَ مَا ذكرنا مِن الإسلامِ وغيره؛ لِأَنَّ القُدرة الَّتِي فِي الحال تَستحيلُ أَنْ تكونَ فِي الزمان المَاضي فَلِم يُمكن أَنْ يُعدّ قادراً.

ثُمَّ أصلُ الوجوبِ لَا يَحتاجُ إِلَىٰ القُدرةِ الحقيقية وَلَا إِلَىٰ المُتوهمة؛ لِأَنَّ ذَلِكَ لِشغلِ الذمّة لَا للأداء فَلَا يَفتقرُ إِلَىٰ القُدرة وَلأنّه جبرٌ مِن الله تَعَالَىٰ مِن غير اختيارِ العَبد، وَيَحتاجُ لِوجوب الأداء إِلَىٰ القُدرة لِكون الأداء مَطلوباً وَالأداء لَا يَتحققُ إِلَّا بِهَا.

ثُمَّ شرطُ هَذِهِ القُدرة أَنْ تكونَ مُحتملةَ الوجود عقلاً نظراً إِلَىٰ سلامَة الآلات وَالأسباب لَا أَنْ تكون مُحققةَ الوجود، وإِلىٰ ذَلِكَ أشار رحمه الله بِقولِه: «وَيَحتاج لوجوب الأداء إِلَىٰ احتمال وجودِ القُدرة لَا إِلَىٰ تحقق القُدرة وجودًا؛ لأن ذَلِكَ شرطُ حقيقةِ الأداء» فإِنَّ تَحقق القُدرة

(١) ولو أنها إذا طهرت من الحيضة الثالثة فقال راجعتك لا يخلو إما أن تكون أيامها عشرة أو ما دون العشرة فإن كانت أيامها عشرة فإنه لا تصح الرجعة وتحل للأزواج؛ لأن عدتها تنقضي بمجرد مضي العشرة، فأما إذا كانت ما دون العشرة فإن اغتسلت لا تصح الرجعة وتحل للأزواج، وإن كان قبل الاغتسال فلا تحل للأزواج وتصح الرجعة؛ لأن مدة الاغتسال من الحيض بإجماع الصحابة. تحفة الفقهاء (٢/ ١٧٨ - ١٧٩)

(٢) الأداء: ساقطة من س.

لكن توهّمُ القدرة يكفي لوجوبِ الأصلِ مشروعًا، ثم العجزُ الحالُ دليلُ النقلِ إلى البدلِ المشروعِ عندَ فواتِ الأصل،

وجوداً وهي القُدرة المُقارِنةُ للفعل شرط حقيقة الأداء وَوجوده، فأمّا سابِقاً عَلَىٰ الأداء فليسَ بِشرطٍ لِأنّهَا / ج:١٠٢/ لَا تَسبقُ الفعلَ لكونها عرضاً، وَلَو كَانَت سابقةً عَلَىٰ الفعلِ لَاستلزم سبقُها بقاءَ العرض أو وجودَ الفعل بِدُونِ القُدرة، وكلُّ ذَلِكَ محال، فسبقها عَلَىٰ الفعل محال(١)، وَكَذَا لَو كَانَ لاحقاً بالفعلِ إلاَّ فِي الأسباب والآلات فَإِنهَّا تسبقُ الفعلَ؛ لِأنَّ مَدار التكليف عَلَىٰ سلامَةِ الأسباب وَالآلات فَقلنا بالسبق فيهَا لَكِن تَوهّم القُدرةِ كافٍ لوجوبِ الأصل أي: لوجوبِ أصلِ الأداءِ مَشروعاً؛ إِذ لمجرد وجوبِ الأداء لَا يَتحقق الأداء لكونِ الأداء فعل العبد عَلَىٰ صفةِ الاختيار فَيَكفي فيهِ تَوهّم القُدرة واحتِمالها، وَلَا يُشترطُ فِي ذَلِكَ تحققُ القُدرة، ولِأَنَّ فِي أوامِر العباد تَثبُتُ صفةُ الحسن للأمر بالقدرة المُتوهمة، فإنَّ مَن قَالَ لِعبده: اسقني ماءَ غداً، يَكون موجباً لأداءِ المأمورِ به مَع أَنَّ العبد لَا يَتيَقنُ فِي الحال أَنّهُ يَقدر عَلَىٰ ذَلِكَ غداً؛ لِجواز أَنْ يَموت قبله أَو يعرض له عارضٌ آخر يحول بينه وبين التمكن مِن الأداء، فكذا فِي أوامِر الشّرع يثبتُ وجوب الأداء بِهَذَا القدر مِن القُدرة فيثبتُ حينئذٍ وجوب الأداء بالقُدرة المُتوهمة أي: المحتملة للوجوب عقلاً نظراً إِلَىٰ سلامَة الآلات وَالأسباب، ثُمَّ بالعجز الحالي عَن الأداء فِي جزءٍ يسيرٍ مِن آخر الوقت ينتقلُ الحُكمُ عند فواتِ الأصلِ وهو الأداء إِلَىٰ بَدلِه المشروع وهو القضاء، وَقد وُجد احتمال القدرة وَتوهُّمها بسبب احتمال امتداد الوقتِ عَن الجزء الأخير بوقف الشمسِ فَيسع الأداء؛ إذ الامتداد فِيهِ ممكن بالنّظر إِلَىٰ قُدرةِ الله تَعَالَىٰ، كيف وَأنّه قد وَقعَ والوقوع يَدل عَلَىٰ الجواز، وَذَلِكَ فِي قضية سليمان صلوات الله عليهِ وسلامه كما قَالَ عزّ وعلا: ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ﴾ [ص: ٣١] إِلَىٰ قوله: ﴿رُدُّوهَا عَلَيَّ﴾ [ص: ٣٣] وقصةُ ذَلِكَ أَنَّ سليمان عَلَيْهِ السّلام غزا أهلَ دمشق وَ نَصِيبين فأصابَ ألفَ فرسٍ، وَقِيْلَ ورِثها مِن أبيه، وأصابها أبوه مِن العمالقة، وَقِيْلَ: خَرجَتْ مِن

(١) ينظر ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٥٥).

وقد وُجدَ احتمالُ القدرةِ باحتمالِ امتدادِ الوقتِ عن الجزءِ الأخيرِ بوقفِ الشمسِ كما كانَ لسليمانَ صلواتُ الله عليه وذلك نظيرُ مسِّ السماء، فصار مشروعًا،

البَحرِ ولها أجنحةٌ فقعَد يوماً بَعد مَا صلّىٰ الأولىٰ -أي: الظهر- عَلَىٰ كرسيّه واستعرضها فَلم يَزل تُعْرض عَلَيْهِ حَتَّىٰ غَرَبت الشمس وغفل عَن العصر أو عَن وِرْدٍ مِن الذكر كَانَ له وقت العشاء وتَهيبوه فَلم يُعْلِموه فاغتمَّ لِمَا فاته فاستَرَدَها وَعقرها مقرّبًا لله تَعَالَىٰ [وبقي مائة، فما في أيدي الناس من الخيل فمن نسلها، وقيل: لما عقرها أبدله الله][1] خيراً مِنْهَا وهي الرخ[2]، ثُمَّ التواري بالحجاب مجاز فِي غروب الشمس عَن تواري المُلك، والّذي دلَّ عَلَىٰ أَنَّ الضمير للشمس ورودُ ذكر العشيّ، وَلَا بدَّ للمضمر مِن ذكرٍ أو دليل ذكر، والضمير البارز فِي «ردوها» للصافنات الجياد كذا فِي الكشاف[3] / س:٦٠/ والتيسير، فكَانَ وقفُ الشمس لِسليمان عَلَيْهِ السلام عَلَىٰ هَذَا لَمْ يَثبُت بالكتاب بَل بدليلٍ آخر.

وَقَالَ الزجّاج: «ردوها» أي: الشمس. كذا فِي عين المعاني[4].

وَعَلَىٰ هَذَا يَكون وقفُ الشمس ثابتاً بالكتاب.

وَفِي شرح التأويلات: ثُمَّ جائزٌ أَنْ يخرجَ تأويل الآية عَلَىٰ غير حقيقة عقرِ السوق وضرب الأعْناق، بَل هو كنايَة عَن الكيّ عَلَىٰ السوق والأعناق، وجعلِها فِي سبيل الله تَعَالَىٰ لِيركبها الغزاة فِي محارَبة الكُفار وتَسليمها إِلَىٰ الناس كفارةً له عَمَّا رأىٰ مِن نفسه التَقصيرَ أو شكراً لما أكَرمه الله تَعَالَىٰ مِن إعادة الوقت أو وقف الشمس حَتَّىٰ لَا يَخرج الوقت فيصلي العَصر فِي الوقت. والله أعلم[5].

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من ج.

(٢) ينظر تفسير الثعلبي (٨/ ١٩٩).

(٣) تفسير الزمخشري (٤/ ٩٣).

(٤) ينظر غرائب التفسير وعجائب التأويل (٢/ ١٠٠٠)، ولم أقف على من نسبه للزجاج.

(٥) ينظر تفسير الماتريدي (٨/ ٦٢٥).

ثمّ وبه النقلُ للعجز الحالي كمن هجمَ عليه وقتُ الصلواتِ وهو في السفرِ أنّ خطابَ الأصلِ عليه يتوجبُ لاحتمالِ وجودِ الماءِ، ثمّ بالعجز الحالي، وينتقلُ إلى الترابِ،

وَفِي عينِ المَعاني: «مسحاً» أي: يمسح أعناقها وأرجُلها بالماء لِكرامَتها عَلَيْهِ[1] [..][2] يَسمُها فِي أعناقها وَعرقبها حَتَّىٰ أبقىٰ مائة مِنْهَا كفارةً لها وشكراً لرد الشمس، والمسح القطع، وكانت الخيل مأكولة اللحم فلم يَكُن إتلافاً، والعَماليق والعَمالِقة قومٌ مِن أولاد عَمليق بن لاوذَ بن آرم بن سام بن نوح عَلَيْهِ السّلام، وَهم أمَمٌ تفرّقوا فِي البلاد كلها. كذا فِي الصحاح[3].

فَإنْ قيل: احتمالُ امتداد الوقت احتمالٌ مجرد، وأنّه غير معتبرٍ؛ إذ المعتبر هو الاحتمال الناشئ مِن الدّليل، أَلَا ترىٰ أَنَّ احتمالَ المَجاز فِي الخاصّ قائم، واحتمالُ الخصوص فِي العام الَّذِي لَمْ يُخص مِنْهُ شيءٌ كَذَلِكَ، وَمَع ذَلِكَ يوجبانِ الحُكمَ قطعاً فيما تناوله، فَلَو كَانَ مُجرّد الاحتمال معتبراً لَمَا كَانَ كلٌ منهما مُفيداً قطعاً؛ إذ الاحتمالُ [يُنافي القَطع، قلنا: لَا نسلّم أَنَّ الامتداد فِي الوقت مُجرّد احتمال لِمَا قَدمنا أَنَّهُ قَد وقعَ، وَعَلَىٰ تقدير التسليم لَا نُسلّم أَنَّ مُجرّد الاحتمال][4] غير معتبرٍ مطلقاً، بَل هو معتبرٌ فيما بُنِيَ أمره عَلَىٰ الاحتياطِ، وَمَا نحن فيهِ مِن قبيل ذلكَ، فيكونُ مُعتبراً، وَهَذَا الاحتمال نزّلَ منزلة الشبهة، وهي تَعملُ عَمل الحقيقة فيما بُنِيَ أمره عَلَىٰ الاحتياطِ، وَذَلِكَ نظير مَن حَلف ليمسنّ السماء أو لَيقلبن هَذَا الحجر ذهباً، فَإِنَّ يمينه تَنعقد مُوجبة للبرّ وهو الأصلُ؛ لاحتمالِه وإمكانِه، فإنَّ الصّعود إِلَىٰ السماءِ مُمكن حقيقةً فِي الجملةِ، أَلَا ترىٰ أَنَّ الملائكة يَصعَدونها، وَكَذَا تَحولُ الحجرِ ذهباً بتحويلِ الله تَعَالَىٰ عند سُؤالِ مَن هو مِن خواصِّ حَضرتِه تَعَالَىٰ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ صارَ الأصلُ وهو البرّ

(١) ينظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٤/ ٣٣١).
(٢) ما بين المعقوفتين في النسختين كلمتان لم يتضحا لي كأنهما: ابن حسان. ولم يظهر لي المعنى!
(٣) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٤/ ١٥٣٣).
(٤) ساقط من س.

مشروعاً، ثُمَّ بالعجز الحاليّ وجبَ النقلُ عَن الواجب فِي الحال إِلَىٰ مَا هو خلف عنه وهو الكفارَة لإمكان الأصل[١]، أَلاَ تَرىٰ أَنَّ الأصل وهو البَرّ إذا لَمْ يَكُن ممكناً لاَ يَثبتُ الخلف كما فِي اليمين الغموس، فإنَّ الكفارة لَا تَثبتُ فيهَا لِكون البرّ غير مُمكنٍ فيهَا لِكونها كذباً محضاً، والكفارة فيهَا مَعنىٰ العبادةِ، وَكَذَا إذا حَلَفَ لَا يُصلي صلاةً أَو لَيقتلنَّ فُلاناً انعقدت اليمينُ للبرّ لِتصوره حقيقةً، وَإن كَانَ مَحظوراً، لَا لِذاتِه بَل لِحلفه وهو الكفارة حَتَّىٰ وجبَ عَلَيْهِ أَنْ يحنث نفسه ويُكفرَ يمينه، فإنَّ مَع وجوب التحنيث استحالَ وجوب البرّ نفسه لمضادة بينهما لكنّه لَمَّا كَانَ عاجزاً عَن البرّ إما عادةً أَو شرعاً وجبَ القولُ بوجوبِ الخلف، فصارت القُدرة عَلَىٰ هَذَا التقدير نوعين قُدرة تثبت للمكلفِ عَلَىٰ تَحصيل مَا كُلِفَ به وهي عند سلامَةِ الآلات وصحة الأسباب [وَهَذه][٢] القُدرة ثبت أثرها فِي لُزومِ الأداء فِي الوقتِ، فَإِذَا فاتَ يجب القَضاء.

وقُدرة متوهمةٌ غير مقدورةٍ للعبدِ عَلَىٰ مَا هو العادة فتعتبرُ فِي حقّ وجوب الأداء ليثبتَ ذَلِكَ الوجوب فِي حقّ الخَلف، والشيء قد يَثبتُ تقديراً وإِنْ لَمْ يَثبت تَحقيقاً كالقادر عَلَىٰ استعمالِ الماءِ حقيقةً يُعد عاجزاً تقديراً كما فِي الماءِ المعدّ لدفع العَطش وكالنائم يُعدُّ قادراً حَتَّىٰ يَظهر أثره فِي حقّ وجوب القَضاء، وَذَلِكَ كمن يتحتم عَلَيْهِ وقت الصَّلَاة وهو فِي السفرِ أَنَّ خطاب الأصل وهو قوله تَعَالَىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] يَتوجه عَلَيْهِ لاحتمالِ وجودِ الماء فِي المفاوز، ثُمَّ بالعَجز الحاليّ ينتقلُ ذَلِكَ إِلَىٰ البدل وهو التراب.

فَإِنْ قِيلَ: العجزُ الحاليّ يُعتبر للحنث فِي الحال فلم لَا يعتبر فِي المَنعِ مِن انعقاد اليَمينِ؟ قلنا: اليمين إِنَّما تعقد للفائدة وهي البرّ فَإِنْ أمكنَ البرّ أفاد انعقاد اليَمين والانعقاد[٣] أفادَ وجوبَ الكفارة، وإِلّا فَلَا كما فِي الغَموس، فما دامَ البرّ متصوراً يُفيد انعقادَ اليمين، وهو مُتصورٌ عند الحلف فِي غيرِ الغموس، فيُفيد الانعقاد، والعجزُ الحاليّ إِنَّما يُوجد بعده فَلَا يُؤثر

---

(١) الأصل: ساقطة من س.

(٢) ما بين المعقوفتين في النسختين: وهذا.

(٣) في ج: وانعقاد.

فِي المَنع مِن الانعقاد.

فَإِنْ قيل: مَا الفرق بين النذر واليمين حيث يُشترطُ فِي المَنذور أَنْ يكونَ مَشروعاً وَمُتحققاً لِذاته ليصار إِلَىٰ الخلف وَلَا يُشترط فِي المَحلوفِ عَلَيْهِ ذَٰلِكَ للمَصير إِلَىٰ الخلف؟ قُلنا: لِأَنَّ الفعل المنذور به مَقصود به فِي النذر بعينه، وَلِهَٰذَا لو فات عَن وقته يجبُ القَضاء، أمّا الفعلُ المَحلوف عَلَيْهِ فَغير مقصودٍ لِعينه باليمين؛ إذِ المَقصودِ مِن اليمين صيانةُ اسم الله تَعَالَىٰ عَن الهتكِ إمّا بنفسه أو بخلفه، وَلِهَٰذَا لو فات لَا يجبُ القَضاء، وَلِأَنَّ وجوبَ المَنذور مضافٌ إِلَىٰ إيجاب العَبد صورةً وَلَم يَدخل فِي ولايةِ العَبد إيجابُ مَا حَرمَّه الشّرع وأكدّه قوله ﷺ: لَا نَذرَ فِي مَعصية الله[1].

أمّا وجوبُ المَحلوف عَلَيْهِ فبإيجاب الله تَعَالَىٰ بقوله: ﴿إذا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]،[2] ﴿وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، ولله تَعَالَىٰ ولاية الإيجاد وَالإعدام، فَكَانَ له ولاية إيجاب مَا كَانَ حراماً لِذاته أَنْ يَجعله إيجاباً لِغيره أيضاً كما له ولايةُ تَحريم مَا كَانَ حَلالاً لِذاتِه أَنْ يَجعله حَراماً لِغيره، وَعَلَىٰ هَٰذَا قَالَ علماؤنا رَحمةُ الله عَلَيْهِم: إذا قَالَ الرجلُ: لله عليّ أَنْ أصومَ اليوم الَّذِي يَقدم فيهِ فلان، فَقدمَ فلانٌ بعدَ الأكلِ أو بَعد الزوال لا يجب عليه الصوم؛ لِأَنَّ المُضاف إِلَىٰ وقتٍ كالمَوجود عند ذَٰلِكَ الوقت[3]، وَلَو نجز عند وَجود المُضاف إليه فقالَ: لله عليّ أَنْ أصوم اليوم بَعد الأكل، أو بَعد الزَوال، لا يكون عبادة، بخلاف ما إذا حلف وقال: والله لأصومنَّ اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم فلان بعد الأكل أو بعد الزوال يحنث[4]؛ لما ذكرنا أن اليمين كما يَنعقدُ فِي المَشروع فكذا يَنعقدُ فِي غير المَشروع.

فَإِنْ قيل: التصورُ شرطٌ لانعقاد اليمين، وهو ههنا غير ثابتٍ فوجَبَ أَنْ لَا يَحنث، قلنا: أمّا عَلَىٰ قول أَبِي يوسف رحمه الله فظاهر؛ لِمَا أَنَّ التصور لَيْسَ بِشرطٍ لانعقاد اليمين عنده؛ لِمَا

(١) مسند أحمد (٤٣/ ٢٠٣)، برقم (٢٦٠٩٨).

(٢) الواو ساقطة من ج.

(٣) ينظر المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٢/ ٤٠٢).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٥/ ٨٢)، الفتاوى الهندية (٢/ ١٢٢).

عُرِف فِي مَسألة الكوز.

وَعندهما إنْ كَانَ شرطاً فهو مَوجود لِوجهين أحدُهما أَنَّ التَصور شرطٌ فِي الجملة بالنظر إلَىٰ الإمكان، وأَنَّه مَوجود؛ لِأَنَّهُ لَا يَستحيل فِي العَقل أَنْ يُجعلَ الإمساك بَعد الأكلِ صوماً شرعياً، كما يَبقىٰ صوماً شرعياً فِي حقِّ الناسي، والثاني أَنَّ التَصور ثابتٌ وقتَ مُباشرةِ التصرف لِأَنَّهُ يَجوز أَنْ يَقدم فلانٌ قبلَ الأكل وقبلَ الزوال إِلَّا أَنَّ الصوم فِي هَذِهِ الحالة مُمتنعٌ شرعًا وَعادةً فَبِحُكمِ التَصور ينعقدُ اليَمين وَيَحكم امتناعه شرعاً وَعادةً بحنثٍ، كما إذا حَلف ليمسّن السماءَ.

فهرس الجزء الأول